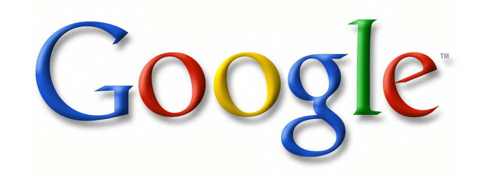



HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Bukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1850.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

Inhaltsverzeichniß

des

zweiunddreißigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

III. Aktenstücke.

IV. Literarischer Anzeiger.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Entscheidung der Synode von Antiochia (269) in Betreff des Wortes ὁμοούσιος.

Im Verlaufe der Arianischen Streitigkeiten hatte sich zwischen die orthodoxe Parthei, die mit Strenge an den Bestimmungen des Conciliums von Nicäa festhielt und besonders auch an dem Worte „ὁμοούσιος“ als Bezeichnung des Wesens des Sohnes im Verhältniß zum Vater, und zwischen die eigentlichen Arianer, welche die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater geradezu läugneten und den Sohn für ein Geschöpf (ποίημα) des Vaters erklärten, eine mittlere Parthei, die sogenannten Semi-Arianer, gestellt, welche zwar im Wesentlichen die Entscheidungen der Nicänischen Synode annahm, den Logos nicht für erschaffen, sondern für erzeugt aus dem Wesen des Vaters erkannte, aber das Wort „ὁμοούσιος“ nicht gebrauchen wollte, sondern den Ausdruck „ὁμοιούσιος“ für richtiger hielt zur Bezeichnung dieser Lehre. Der Streit mit diesen von Seite der katholischen Lehrer war mehr ein Streit um das Wort, um den Ausdruck für die Lehre, als um die Lehre, um die Sache selbst, in der sie im Wesentlichen übereinstimmten.

Im Jahre 358 versammelten sich die Bischöfe, die dieser Semi-Arianischen Richtung zugethan waren, zu Ancyra, und kamen hier zu dem Beschlusse, an ihrer Behauptung festzuhalten: *μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί.* Zur Rechtfertigung desselben beriefen sie sich auf die Synode von Antiochia i. J. 269, wo die versammelten Bischöfe bei der Entscheidung über die Lehre des Paulus von Samosata das Wort „ὁμοούσιος" für die Bezeichnung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater nicht genehmigt, sondern als unpassend abgewiesen hätten. Und wirklich widersprechen diesem die Väter der Kirche, die Gegner der Semi-Arianer, nirgends geradezu, sondern bestätigen entweder diese Behauptung oder bekennen wenigstens, nichts Genaueres hierüber zu wissen. So verwirft Athanasius die Semi-Arianische Behauptung nicht schlechterdings, sondern sagt nur, er habe sich das Schreiben der Synode von Antiochia nicht verschaffen und dessen Inhalt daher nicht untersuchen können. Seine Worte sind [1]): „Da aber wie sie (die Semi-Arianer) sagen — denn das Schreiben habe ich selbst nicht zu Gesicht bekommen — die Bischöfe, welche über den Samosatener Gericht hielten, in ihrem Schreiben sagten, der Sohn sei nicht wesensgleich (ὁμοούσιος) dem Vater, und da sie demnach aus Pietät und Ehrfurcht gegen die, welche so sprachen, ihre Ansicht über den Ausdruck in

---

1) Athanas. De Synodis Arimin. et Seleuc. c. 43. . . *Ἐπειδὴ δὲ ὡς αὐτοί* (Semi-Ariani) *φασι, τὴν γὰρ ἐπιστολὴν οὐκ ἔσχον ἐγώ, οἱ τὸν Σαμοσατέα κατακρίναντες ἐπίσκοποι, γράφοντες εἰρήκασι, μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ, καὶ λοιπὸν αὐτοὶ διὰ τὴν πρὸς τοὺς εἰρηκότας εὐλαβείαν τε καὶ τιμὴν οὕτω περὶ τὴν λέξιν διάκεινται, καλὸν μετ᾽ αὐτῶν μετ᾽ εὐλαβείας καὶ περὶ τούτου διασκέψασθαι συγκρούειν μὲν γὰρ τούτους πρὸς ἐκείνους ἀπρεπές κτλ.*

solcher Weise sich bildeten, so ist es ziemlich, mit liebevoller Milde gegen sie diese Sache zu erörtern". Im Folgenden sucht dann Athanasius die Gründe auf, warum jede der beiden Synoden, die Antiochenische und die Nicänische, gerade so entschied, wie sie es wirklich gethan, und versucht Beider Erklärungen in möglichste Uebereinstimmung zu bringen. Ebenso gibt Hilarius [1]) von Poitiers zu, daß die Bischöfe zu Antiochia das Wort „ὁμοούσιος" nicht angenommen haben. Er sagt: „**Male intelligitur homoousion; quid ad me bene intelligentem? Male homoousion Samosatenus confessus est; sed numquid melius Arii negaverunt? Octoginta episcopi olim respuerunt, sed trecenti et decem octo nuper receperunt.**" Im Folgenden versucht er dann ebenfalls eine Erklärung und Entschuldigung für das Verfahren beider Synoden in derselben Weise wie Athanasius. Beider Synoden Ansehen und Heiligkeit, sagt er, sei groß, beide haben einen Häretiker gerichtet, eine Häresie abgewiesen, und nach der Beschaffenheit dieser habe sich der Ausdruck ihrer Entscheidungen gestaltet. Besonders bestimmt äußert sich Basilius [2]) hierüber. Er sagt, daß Mehrere den Ausdruck „ὁμοούσιος" nicht angenommen, aber einige Entschuldigung haben durch ihre Berufung auf die Antiochenische Synode; denn in der That, fährt er dann fort, die, welche wegen des Paulus von Samosata zusammen kamen, haben diesen Ausdruck als nicht gut bezeichnend abgewiesen; denn, sagten sie, das Wort „ὁμοούσιος" könne den Sinn haben von einem Wesen und von

1) **Hilar. de Synod. c. 86.**

2) **Basil. ep. 52.** . . *καὶ γὰρ τῷ ὄντι οἱ ἐπὶ Παύλῳ τῷ Σαμοσατεῖ συνελθόντες διέβαλον τὴν λέξιν ὡς οὐκ εὔσημον· ἔφασαν γὰρ ἐκεῖνοι τὴν τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν παριστᾶν ἔννοιαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς κτλ.*

Theilen desselben." Basilius zeigt hierauf, wie man in Beziehung auf Gott und auf das Verhältniß von Vater und Sohn dem Worte diese Bedeutung nicht geben dürfe und könne.

Spätere Kirchenhistoriker haben aber dieß zu bedenklich gefunden, daß eine frühere Synode einen Ausdruck aus dem kirchlichen Sprachgebrauch verwiesen haben sollte, der später zu solcher Bedeutung, solcher Wichtigkeit gelangte. Sie stellten daher in Abrede, daß wirklich zu Antiochia geschehen, was die Semi-Arianer behaupteten, und suchten auch mit dem, was die Väter hierüber sagen, fertig zu werden durch Hinweisung auf die vielen Unerklärlichkeiten, die sich daraus ergäben.

Es müsse, sagen sie, eine solche Verwerfung des „ὁμοούσιος" überhaupt undenkbar erscheinen, wenn man die Verhältnisse jener Zeit betrachte. Ungefähr neun oder zehn Jahre vor dem Concilium von Antiochia war Dionysius, Bischof von Alexandria, wegen seiner unpassenden Gleichnisse bei der Bestreitung der Sabellianischen Lehre von Christen der Pentapolis zu Rom beim Papst Dionysius verklagt worden. Dieser schrieb an den Alexandriner, in gleicher Weise wie den Sabellius so auch die verdammend, welche sagten, der Sohn sei geschaffen (ποίημα) und nicht wesensgleich mit dem Vater (ὁμοούσιος). Dionysius von Alexandria erwiederte: allerdings sei der Sohn gleiches Wesens mit dem Vater, d. i. „ὁμοούσιος", ein Wort, welches er zwar weder bei den Vätern noch in der Schrift finde, mit dessen Gehalte aber doch seine gegebene Darstellung übereinstimme. Wie könnte man mit dieser Erzählung vereinigen, was einige Jahre nachher zu Antiochia geschehen sein soll? Unmittelbar vor der Synode von

Antiochia stimmte Alles darin überein, daß der Sohn ὁμοούσιος sei mit dem Vater, und es war ein Verbrechen dieß zu läugnen; sollten nun die Väter von Antiochia dieß nicht gewußt, und geglaubt haben, ὁμοούσιος bezeichne eine Substanz, getheilt in mehrere Personen; und sollte ihnen nicht bekannt geworden sein, was zwischen den zwei bedeutendsten Kirchen, der Römischen und Alexandrinischen, vorging, was doch allgemeines Aufsehen erregen mußte? Oder sollten sie gar keine Rücksicht genommen haben auf die zwei größten Patriarchen der Christenheit? Im Gegentheil, sie richten ihren Brief an alle Bischöfe, und namentlich an Dionysius von Rom und an Maximus, den Nachfolger des Dionysius von Alexandria. Ein Beweis, daß sie glaubten, Nichts gethan zu haben, was dem zuwider wäre, was in beiden Kirchen, d. i. in der allgemeinen Kirche gelehrt wurde. Es war auch unmöglich, daß diese angebliche Verwerfung von „ὁμοούσιος" verborgen bleiben konnte, ihre Neuheit mußte Aufmerksamkeit erregen, weil sie das verwarf, was bisher als das Gediegenste und Natürlichste galt, die Gottheit Christi auszudrücken. Deßungeachtet vergingen, befremdend genug, beinahe 90 Jahre, ehe dieses Urtheil der Antiochenischen Synode zur Sprache gebracht ward. So lange sollten die Arianer gewartet haben, ehe sie auf den Widerspruch der frühern Antiochenischen Synode mit der Nicänischen aufmerksam machten; denn weder zu Nicäa (325) noch zu Antiochia (341) geschah dieß! Noch auffallender sei aber, daß Eusebius ein so entschiedener Gegner des „ὁμοούσιος" von dieser angeblichen Verdammung gänzlich schweige, während er in seinem Sendschreiben bald nach der Nicänischen Synode bekennt, daß alte Schriftsteller dieses Wort gebraucht hätten, und

einen Theil der Antiochenischen Synodalacten sogar in seine Kirchengeschichte einrückt! Auch die Aeußerungen der drei genannten Kirchenväter seien bei näherer Betrachtung von keinem großen Gewichte und zeugen nur davon, daß sie von den Vorgängen auf der Synode zu Antiochia keine genauere Kenntniß hatten und daß ihr Zugeständniß nur ein Nachklang der Semi-Arianischen Behauptung sei. Athanasius und Hilarius wußten nichts Näheres von jener Synode und maßen nur der Aussage der Semi-Arianer Glauben bei. Athanasius sage ausdrücklich, er habe sich das Schreiben der Synode von Antiochia nicht verschaffen und dessen Inhalt daher nicht untersuchen können, und man sehe durchaus aus seinen Worten, daß er früher von einer Verwerfung des „ὁμοούσιος“ Nichts vernommen. Hilarius sage ebenfalls nicht, daß er das Schreiben der Bischöfe zu Antiochia gelesen, und es scheine ganz, daß er es nicht gesehen, denn er schreibe dem Paulus von Samosata einen ganz andern, ja entgegengesetzten Irrthum zu als die Väter von Antiochia an ihm verdammt haben. Während nämlich Athanasius glaubt, Paulus von Samosata habe das Wort „ὁμοούσιος“ in's Lächerliche gewendet, nehme im Gegentheil Hilarius an, Paulus habe sich des „ὁμοούσιος“ in schlechtem Sinne bedient und behauptet, der Sohn und der Vater sei die nämliche Person, welcher Irrthum aber entgegengesetzt sei dem des Artemon, dessen Lehre Paulus erneuert habe, indem er der Angabe der Väter des Conciliums zufolge behauptet, Christus sei nur ein Mensch. Basilius endlich sage zwar ohne Beziehung auf die Synode von Ancyra, man habe zu Antiochia das Wort „ὁμοούσιος“ als unpassend (ὡς οὐκ εὔσημον) getadelt, aber der Grund, den er angibt, scheine zu verrathen,

daß auch er von diesem Tadel nichts Sicheres wußte. Denn eben das seltsame Motiv, das in dem Synodalschreiben von Ancyra für die Verwerfung des „ὁμοούσιος“ angeführt wird, schreibe er den Vätern von Antiochia zu, nämlich: das Wort enthalte die Vorstellung von einem göttlichen Urwesen, welches zwischen Vater und Sohn getheilt worden sei.

Es lasse sich überhaupt nicht recht einsehen, was die Synode von Antiochia in der Lehre des Paulus von Samosata zu jenem Schritte veranlaßt haben soll, und unwahrscheinlich sei es, daß sie das Wort „ὁμοούσιος“ blos darum verworfen, um sophistischen Folgerungen, die Paulus daraus ableitete, zu entgehen, wie Athanasius vermuthet. Gerade das Gegentheil von dem, was das Wort seinem ursprünglichen Sinne nach bedeutet, nämlich daß Vater und Sohn Eines Wesens seien, soll Paulus aus demselben gefolgert haben, daß diesem Ausdrucke gemäß drei Wesen seien, Ein ursprüngliches und zwei daraus hervorgegangene; und dieser absurden Sophistik wegen sollten die versammelten Väter einen in der Kirche schon recipirten dogmatischen Ausdruck verworfen haben! Eher könne man vermuthen, Paulus selbst habe das Wort „ὁμοούσιος“ zur Unterstützung seiner Irrlehre gebraucht, und deßhalb die Synode es verworfen. Er konnte sagen, daß der Logos „ὁμοούσιος τῷ πατρὶ“ sei, in dem Sinne einer blos unpersönlichen Vernunft Gottes ohne alle hypostatische Subsistenz. Damit würde der Grund der Verwerfung dieses Wortes zu Antiochia übereinstimmen, den Hilarius [1]) anführt. Er sagt nämlich zu den Semi-Arianern: id

1) Hilar. Pict. de Synod. c. 81.

quoque addidistis, quod Patres nostri, cum Paulus Samosatenus haereticus pronuntiatus est, etiam homoousion repudiaverint: quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat.“ Allein in dem von Eusebius angeführten Theil des Antiochenischen Synodalberichts steht vielmehr die Beschuldigung: Paulus von Samosata erneuere den Irrthum des Artemon und behaupte, der Sohn stamme von der Erde und sei nicht vom Himmel. Alles beruhe am Ende auf dem Zeugnisse des Bischofs, der das Schreiben im Namen der Versammlung zu Ancyra verfaßte, und die Worte des Antiochenischen Concils nicht selbst anführte. Das Uebrige bestehe in bloßen Conjecturen, durch welche die drei genannten Väter die vermeintliche Verwerfung des „ὁμοούσιος“ zu erklären suchten; daher die Schwierigkeit ihre Aeußerungen hierüber unter einander in Uebereinstimmung zu bringen, ein Umstand, der doch dafür zeuge, daß sie die Thatsache, um die es sich handelte, nicht anders kannten, als nur durch das Zeugniß der Semi-Arianer. Das sind die vorzüglichsten Gründe, die gegen die Wirklichkeit jener von den Semi-Arianern behaupteten Thatsache vorgebracht werden, und gewiß läßt sich ihnen große Scheinbarkeit nicht absprechen [1]). Die Sache läßt sich indeß auch noch von einer andern Seite betrachten, und im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, die historische Glaubwürdigkeit der von dem Concil von Ancyra behaupteten und von den Vätern zugegebenen Thatsache darzuthun.

1) Prudentius Maranus, dissertation sur les Semiariens in Joan. Vogtii bibliotheca hist. haeresiologicae 1733 Hamburgi. Döllinger, Handbuch der Kirchengeschichte Bd. 1. Abth. 1. S. 269 ff.

Vor Allem müssen wir bemerken, daß wir uns diesen Bedenklichkeiten, Vermuthungen und Unerklärlichkeiten gegenüber, ohne bestimmtes Datum, ohne deutliche Aussage irgend einer historischen Auctorität, stützen können auf die klare Behauptung der Ancyrenischen Synode und die bestimmten Aeußerungen der Kirchenväter. Was aber jene Bedenklichkeit betrifft, daß eine frühere Synode gerade den Ausdruck aus dem kirchlichen Sprachgebrauch verwiesen haben sollte, der später zu so hoher Bedeutung gelangte, so scheint sie mir unnöthig. Auch die genannten Väter haben dieß nicht für zu bedenklich gefunden, und die Thatsache zugegeben, und sie so gut als möglich zu erklären gesucht. Das Wesentliche der kirchlichen Lehre schien ihnen dadurch nicht gefährdet, da es sich nur um den Ausdruck derselben handelte; hätten sie dieselbe gefährdet geglaubt, so würden sie entweder jene Thatsache als unmöglich um keinen Preis zugegeben haben, oder sie hätten, wenn sie gleichwohl die frühere Thatsache nicht in Abrede stellen konnten, obwohl sie dieselbe mit der spätern zu Nicäa in unversöhnlichem Widerspruch glaubten, sie hätten, sage ich, für eine verlorene Sache gekämpft. Was die Väter zugaben, können und dürfen auch wir zugeben.

Daß es schon darum undenkbar sein solle, daß das Wort „ὁμοούσιος“ von der Antiochenischen Synode aus dem kirchlichen Sprachgebrauche ausgeschlossen wurde, weil es schon zuvor in der Kirche gebraucht wurde in den Briefen der zwei hervorragendsten Bischöfe, ist nicht abzusehen. Gebraucht mußte es in der Kirche wohl schon irgendwie worden sein, sonst hätte es die Synode nicht aus dem kirchlichen Sprachgebrauch ausschließen können. Die Bischöfe von Rom und Alexandria mochte die Synode hierüber

so wenig vorher fragen, als sie dieselben fragte, wie sie über die Lehre des Paulus von Samosata entscheiden sollte; sie entschied über des Paulus Lehre, verwarf sie und suchte die kirchliche Lehre nach bester Einsicht vor Einschwärzung dieser häretischen zu bewahren, vorzüglich durch Abweisung des Wortes „ὁμοούσιος." Erst nachher ward der Bericht hierüber an die Bischöfe und namentlich an den von Rom gesandt. Wenn man sagt: Alles stimmte damals im Gebrauch des „ὁμοούσιος" überein, so ist damit zuviel behauptet. Wohl wurde dieses Wort in bischöflichen Schreiben gebraucht, aber in den kirchlichen Sprachgebrauch im strengen Sinne war es noch keineswegs recipirt. Es wurde vor der Hand nur gebraucht, wie jeder andere für passend gehaltene Ausdruck zur Darstellung der christlichen Lehre. Darum konnte es auch nichts so Unerhörtes, allgemein Auffallendes sein, wenn dieser Ausdruck abgelehnt wurde, als nicht ganz passend, weil leicht Mißdeutungen fähig.

Auffallend ist es nun allerdings, daß der Arianische Streit, in dem das „ὁμοούσιος" eine so große Rolle spielte, so lange geführt ward, ehe man auf jene Thatsache zu Antiochia zu sprechen kam, und daß weder zu Nicäa, noch zu Antiochia oder anderswo vor der Synode von Ancyra davon die Rede war. Allein so gut Athanasius, der doch einer der Unterrichtetsten jener Zeit war, auch noch viele Jahre nach der Nicänischen Synode sich die Acten jener Versammlung nicht verschaffen konnte und daher nichts Genaueres von der Sache wußte, so konnte dieses auch den andern Bischöfen geschehen. Je länger der Streit geführt ward, desto mehr sah man sich veranlaßt, auf die früheren Bestimmungen in der Kirche zurückzugehen, die christliche Vergangenheit zu durchforschen, wie es ja bei

jedem kirchlichen Streite der Fall ist, und so kam man endlich auch auf die Vorfälle zu Antiochia. In der langen Zeit von dem Concilium zu Antiochia bis zum Ausbruch der Arianischen Streitigkeiten (mehr als 50 Jahre) war von ὁμοούσιος nicht mehr die Rede. Wenn wir den Verlauf der Verhandlungen zu Nicäa betrachten, so scheint es wohl, daß das Wort auf jene Entscheidung zu Antiochia hin außer kirchlichen Gebrauch gekommen sei. Diese Vermuthung liegt nicht ferne; denn daß es zur Zeit der Synode von Nicäa keineswegs in den Sprachgebrauch der Kirche aufgenommen war, ergibt sich doch zuverläßig daraus, daß zu Nicäa dieses Wort nicht sogleich zur Bezeichnung der katholischen Lehre gewählt, sondern erst andere Formeln versucht wurden. Erst als man sah, daß alle diese die Arianer nach ihrem Sinne zu deuten wußten, verstand man sich dazu, „ὁμοούσιος" als das unzweideutigste, sophistischen Deutungen unzugänglichste zu wählen. Wozu nun das lange Zaudern das Wort in den kirchlichen Sprachgebrauch im strengeren Sinne aufzunehmen, wenn es ohnehin schon in demselben sich fand? Deutet nicht dieses auf einen Vorfall in Betreff des „ὁμοούσιος" hin, wie der ist, der uns von der Synode von Antiochia berichtet wird? Daß wirklich in der früheren Zeit der Kirche von diesem Ausdrucke schon die Rede war, daß dieß zu Antiochia geschehen mußte, ist gewiß. Hier mußte von „ὁμοούσιος" die Rede sein in irgend einer Weise, wenn die versammelten Bischöfe nicht gerade von dem schweigen wollten, um dessentwillen sie zusammengekommen waren. Es wurde bekanntlich über des Antitrinitariers Paulus von Samosata Lehre dort verhandelt und gerichtet. Wie sollte nun da nicht die Rede gewesen sein vom Wesen Gottes und von

dem Verhältniß desselben zu den göttlichen Personen, und dieser zu einander? Das war es ja eben, was die ganze Reihe der Antitrinitarier hervorrief, daß man fürchtete, durch die Lehre von drei Personen auch drei Wesen und also drei Götter lehren zu müssen, weil man sich immer nur an den logischen Widerspruch hielt, der darin liegt, daß Ein Gott, Ein göttliches Wesen und doch drei Personen (aber gleichwesentliche) seien! Sollte es nun da, wo über dieses Berathung gepflogen wurde, nicht möglich oder vielmehr nothwendig gewesen sein, daß von ὁμοούσιος von „λόγος ὁμοούσιος τῷ πατρὶ" die Rede war? Sollte sich die Versammlung begnügt haben, blos von Zahlen zu reden, das Zahlenverhältniß Eins und Drei auszusprechen, in das Tiefere der Lehre von Gott aber nicht einzugehen und vom Verhältniß der Personen zum Wesen zu schweigen? Eine Berathung über das „ὁμοούσιος" fand also in früherer Zeit, und zwar zu Antiochia, wie sich zeigt, schon statt, und welchen Ausgang sie nahm, läßt sich aus dem Verlaufe der Verhandlungen zu Nicäa vermuthen. Wenn auch die daselbst versammelten Väter von jenem Vorfalle nichts Bestimmtes wußten, das einzelne Factum nicht genau kannten, so trugen sie doch das kirchliche Bewußtsein in sich, wie es sich nach jener Synode bis zu der von Nicäa gebildet hatte, und diesem gemäß entschloßen sie sich nicht gleich anfangs ohne Bedenken zur Aufnahme des Wortes „ὁμοούσιος" in die kirchlich-dogmatische Sprache, sondern erst als sie sahen, daß sie anders die sich einschleichende oder verbergende Irrlehre nicht so gut abwehren konnten. Daß Eusebius in seiner Kirchengeschichte und in seinem Schreiben an seine Gemeinde Nichts von dieser Bestimmung zu Antiochia in Betreff des „ὁμοούσιος" sagt,

ist zwar auch befremdend, keineswegs aber unerklärlich. In seine Kirchengeschichte ist zwar ein Theil der Synodalacten von Antiochia eingerückt, in dem über diesen Ausdruck nichts bestimmt ist, aber daraus kann man noch nicht schließen, daß auch in dem nicht eingerückten Theile derselben nichts davon enthalten war! [1]) Eine besondere Aufforderung, gerade diese Stelle derselben hervorzuheben, war zur Zeit der Abfassung dieser Kirchengeschichte noch nicht da, da sie jedenfalls vor dem Concil von Nicäa vollendet wurde, das „ὁμοούσιος" also seine große Wichtigkeit noch nicht erlangt hatte. Was jenes Schreiben nach der Synode von Nicäa betrifft, so will sich bekanntlich Eusebius in demselben bei seiner Gemeinde rechtfertigen, daß er das „ὁμοούσιος", wenn auch widerstrebend, doch angenommen, und das Bekenntniß, in dem es enthalten, unterzeichnet habe. Er zeigt darum, daß ja dieses Wort kein so unerhörtes sei, da es doch schon von frühern Vätern gebraucht worden [2]). Zur Erreichung des Zweckes, den Eusebius in diesem Schreiben verfolgt, wäre es durchaus undienlich gewesen, des Vorfalls zu Antiochia — wenn er ihm damals wirklich schon bekannt gewesen — zu erwähnen,

1) In dem Briefe an die Bischöfe, den Euseb. (h. e. l. VII. 30) in seine Kirchengeschichte einreiht, ist überhaupt die Lehre des Paulus von Samosata nur ganz kurz berührt, und ist in Betreff ihrer und der Entscheidung des Conciliums über dieselbe auf die Acten der Synode verwiesen, die sich aber bei Eusebius nicht finden. In diesen mußte von „ὁμοούσιος" die Rede sein. Im genannten Briefe namentlich an Dionysius von Rom und Maximus von Alexandria ist größtentheils nur das äußere Leben und Wirken des Paulus geschildert.

2) Euseb. Caes. in epist. apud Socrat. h. e. Lib. I. c. 8 ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινας λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφέας ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου συγχρησαμένους ὀνόματι.

denn dadurch hätte er ja das, was er zu seiner Entschuldigung aus frühern Vätern vorgebracht hatte, wieder paralysirt.

Es ist auch keineswegs so ganz unmöglich eine Erklärung zu finden für das Schweigen beider streitenden Partheien, der Katholiken und der strengen Arianer, über jene Entscheidung über das „ὁμοούσιος“ zu Antiochia, — wenn sie wirklich im Laufe des Streites noch vor der Zusammenkunft der Semi-Arianer zu Ancyra davon sollten Kunde erhalten haben. Daß die Arianer nichts davon sagten, wenn sie es auch erfuhren, daß zu Antiochia das „ὁμοούσιος“ als kirchlicher Ausdruck nicht angenommen wurde, läßt sich vielleicht daraus erklären, daß die Antiochenischen Synodalacten zuverläßig nicht jene Zurückweisung dieses Wortes allein enthielten, sondern zugleich eine nähere Erklärung über das Verhältniß des Sohnes zum Vater, die so beschaffen war, daß sie der Lehre der Arianer widersprach, so daß, wenn sie jenen Vorfall in Betreff des „ὁμοούσιος“ zur Sprache brachten, zugleich jene nähere ihnen ungünstige Erklärung hierüber, oder die Lehre der Synode zur Sprache kam. Die Katholiken hinwiederum mochten jener Entscheidung zu Antiochia, wenn sie wirklich zur Kenntniß derselben früher kamen, keine Erwähnung thun, weil sie zwar der Sache, nicht aber dem Ausdrucke nach mit derselben übereinstimmten. Sie hielten an dem Worte „ὁμοούσιος“ mit der größten Strenge fest, und dieß war natürlich nicht geeignet sie zu veranlassen, jenen Vorfall allgemein bekannt zu machen. Zum Beweisen der katholischen Lehre konnten ihnen aber die Acten jener Synode nicht viel dienen, wenn sie sich auch darauf beriefen, weil die Arianer, wenn sie in's Gedränge kamen, ihre innere Ge-

sinnung und Lehre unter die kirchliche Sprache verbargen und sich nur der Annahme des „ὁμοούσιος“ hartnäckig weigerten, worin ihnen gerade jene Synode zur Seite stand. Ganz anders dagegen verhielt es sich mit den Semi-Arianern. Diese konnten zu ihrem Vortheile der Synode sehr wohl Erwähnung thun und sich darauf berufen, weil sie sowohl der Sache nach mit derselben übereinstimmten — also ihre Bekanntmachung und nähere Untersuchung nicht zu scheuen brauchten —; als auch dem Worte nach ihr beistimmen wollten, indem sie sich ebenfalls weigerten das Wort „ὁμοούσιος“ zu gebrauchen. Daß die Semi-Arianer Betrug wollten, indem sie sich auf eine Thatsache beriefen, die keine wirkliche sondern blos fingirte war; oder auch nur daß sie in Uebereilung das, was sie vom Hörensagen vielleicht von jenem Concilium Unbestimmtes erfuhren, zu einer bestimmten Thatsache umbildeten und sich darauf beriefen als auf eine Autorität, entbehrt der Wahrscheinlichkeit. Die Semi-Arianischen Bischöfe waren, wie die Väter selbst bezeugen, keine so unehrliche oder auch unbesonnene, gedankenlose Männer, daß sich Solches von ihnen annehmen ließe. Wie hätten sie es auch wagen sollen, ein Factum von dieser Wichtigkeit im Angesichte der ganzen Kirche zu fingiren, oder auch nur leichtsinnig zu behaupten ohne hinreichende Beweise? Und wie hätten die Väter und die ganze Kirche sich nicht dagegen erklärt als einer Erdichtung? Mußten die Semi-Arianer nicht jedenfalls voraussetzen, daß man ihre Behauptung prüfen werde, und daß ihre Gegner, deren Tüchtigkeit sie kannten, wenn sie auch für den Augenblick das Nähere von jener Synode nicht wußten, Nichts unterlassen würden, sich bestimmte Kunde davon zu verschaffen? Die Väter haben aber jene Angabe, wie schon oben gezeigt, nicht für falsch erklärt;

daß sie aber leichtgläubig, ohne Nachforschung den Semi-Arianern blos nachgesprochen, kann ich durchaus nicht zugeben. Athanasius sagt, er habe das Schreiben jener Synode nicht selbst gesehen, sich nicht verschaffen können; das deutet doch schon darauf hin, daß er nicht leichtgläubig das Behauptete nachgesprochen, sondern darüber nachgeforscht und wenigstens Nichts erfahren habe, was im Widerspruch mit dem von den Semi-Arianern Behaupteten stünde. Hilarius zweifelt durchaus nicht, daß es mit jener Angabe der Ancyrenischen Synode seine Richtigkeit habe, und sucht, wie Athanasius, sich jenes Factum aus den gegebenen Umständen zu erklären. Klar und bestimmt spricht sich aber Basilius aus in der schon oben citirten Stelle: *καὶ γὰρ τῷ ὄντι, οἱ ἐπὶ Παύλῳ τῷ Σαμοσατεῖ συνελθόντες διέβαλον τὴν λέξιν* (ὁμοούσιος) *ὡς οὐκ εὔσημον* sagt er. Da ist doch jede Vermuthung unmöglich, als hätte auch er nichts Näheres von dem eigentlichen Vorgange zu Antiochia gewußt! Dieses „*καὶ γὰρ τῷ ὄντι*" setzt doch voraus, daß er sich genauer um die Sache erkundigt, und dadurch zur Ueberzeugung gekommen sei, daß die Semi-Arianer keine falsche Angabe sich erlaubt haben; so daß der Gedankengang der ist: Ich forschte darüber nach und fand, daß es sich in der That so verhalte. Einen andern Sinn kann jene Bekräftigungsformel nicht haben.

Was ferner den Umstand betrifft, auf den man so viel Gewicht legt, daß die Angaben der Väter über den Grund, der die Bischöfe zu Antiochia bestimmte, das Wort „ὁμοούσιος" aus dem dogmatischen Sprachgebrauch auszuschließen, nicht miteinander übereinstimmen und dadurch sich zeige, daß sie von der Sache nichts Bestimmtes wuß-

ten, sondern nur muthmaßten, so behaupte ich, daß die Gründe, die sie angeben, keineswegs so widersprechend sind und unvereinbar, wie man gewöhnlich annimmt. Athanasius [1]) sagt, die Bischöfe zu Antiochia hätten das Wort ὁμοούσιος deswegen vermieden, um den sophistischen Folgerungen des Paulus von Samosata zu entgehen; sie thaten es, sagt er: „weil Paulus sophistisch behauptete, wenn Christus nicht menschlichen Ursprung habe, so sei er, als Gott, gleichwesentlich mit dem Vater, und nothwendig seien dann drei Wesen, das Eine als das ursprüngliche und zwei von demselben abstammende.“ Der Folgerung also wollten sie entgehen, die Paulus zog, daß, wenn sie mehr göttliche Personen lehrten als Eine, und doch zugleich behaupteten, es sei nur Ein göttliches Wesen, die göttlichen Personen also gleichwesentlich (ὁμοούσιοι); sie dann das Eine göttliche Grundwesen in zwei theilen müßten für Vater und Sohn, damit sie gleichwesentlich und doch zwei seien. Ganz denselben Grund gibt aber auch Basilius [2]) als den an, der die Väter zu Antiochia zu ihrem Beschluß bestimmt habe: „sie sagten nämlich, das Wort „ὁμοούσιος“ biete den Sinn dar: eines Wesens und der Theile, in die dasselbe getheilt sei“. Basilius fügt bei, dieß sei wohl der Fall bei dem Metall und den daraus geprägten Münzen

---

1) Athanas. de Synod. Arim. et Seleuc. c. 45. . . τοῦ Παύλου σοφίζεσθαί τε θέλοντος καὶ λέγοντος· εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπων γέγονεν ὁ χρίστος θεὸς οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ καὶ ἀναγκὴ τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης.

2) Basil. ep. 52. . . ἔφασαν γὰρ ἐκεῖνοι (die Bischöfe zu Antiochia) τὴν τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν παριστᾷν ἔννοιαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ᾽ αὐτῆς ὥστε καταμερισθεῖσαν τὴν οὐσίαν παρέχειν τοῦ ὁμοουσίου τὴν προσηγορίαν τοῖς εἰς ἃ διῃρέθη.

nicht aber bei Gott; da gebe es kein älteres, ursprüngliches, beiden dem Vater und Sohn vorangehendes Wesen. Man sieht, daß beide Väter, Athanasius und Basilius in Angabe des Grundes übereinstimmten. Bei Athanasius zieht Paulus von Samosata die Folgerung den Bischöfen gegenüber, daß bei ihrer Lehre von einer persönlichen Verschiedenheit von Vater und Sohn das ὁμοούσιος nothwendig den Sinn haben müsse, einer Theilung des ursprünglichen göttlichen Wesens; bei Basilius geben die versammelten Väter die Möglichkeit einer solchen Folgerung zu, und entschließen sich, das Wort zu vermeiden. Wenn aber Hilarius denselben Grund der Ablehnung dieses Ausdrucks, der von den zwei oben genannten Vätern der Synode von Antiochia zugeschrieben wird, seinerseits als solchen anführt, der den Semi-Arianern als Stütze ihrer Weigerung diente, das „ὁμοούσιος" anzunehmen, indem sie sagten, sie müßten sich dessen weigern: „quia per verbi hujus enuntiationem substantia prior intelligeretur, quam duo partiti essent;" so ist das doch noch kein Beweis, daß die Väter nichts Bestimmtes wußten von dem Vorfall zu Antiochia. Konnten denn die Semi-Arianer nicht denselben Grund haben das „ὁμοούσιος" nicht anzunehmen, wie die Bischöfe zu Antiochia? Ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, ja ganz natürlich, daß sie denselben Grund dafür anführten, wenn sie sich einmal auf jene frühere Synode beriefen? Wir sehen also, daß die drei genannten Väter keineswegs von einander abweichen. Der ganze Unterschied besteht nur darin, daß Athanasius als ein Räsonnement des Paulus von Samosata angibt, was Basilius als Reflexion und bestimmenden Grund den versammelten Vätern selbst zuschreibt. Daraus folgt aber

nur einfach dies, daß sich die Väter zu Antiochia bestimmen ließen in der Wahl ihres dogmatischen Ausdrucks durch jenes Räsonnement des Paulus von Samosata. Aus Hilarius ergibt sich ebenso einfach, daß auch die Semi-Arianer den Bischöfen zu Antiochia wie in Abweisung des ὁμοούσιος, so auch in Betreff des dazu bestimmenden Grundes beipflichteten.

Aber, wendet man hier ein, auf solche absurde Sophistik konnten die Väter unmöglich Rücksicht nehmen, denn die Semi-Arianer wohl konnten diesen Grund als Vorwand ihrer Weigerung in Betreff des ὁμοούσιος anführen; es läßt sich aber nicht einsehen, was die Antiochenische Synode von 269 dazu veranlaßt haben sollte; denn in der Lehre des Paulus von Samosata lag Nichts, was gerade diese Deutung begünstigen konnte. Gerade das Gegentheil von dem, was das Wort seinem ursprünglichen Sinne nach sagt, daß Vater und Sohn Eines Wesens seien, soll Paulus aus demselben gefolgert haben, nämlich daß drei Wesen seien, Ein ursprüngliches und zwei daraus hervorgegangene. Dieser Sophistik wegen konnten die Väter kaum einen in der Kirche schon recipirten dogmatischen Ausdruck verwerfen. Ich meine aber, was die absurde Sophistik des Paulus betrifft, so ist es an sich schon nicht unwahrscheinlich, daß die Väter bei der Wahl ihres Ausdrucks darauf Rücksicht nahmen, da Paulus jedenfalls ein in jener Gegend sehr bedeutender Mann war, schon als Bischof von Antiochia, einer der ersten Kirchen des Orients, dann aber auch durch seine persönlichen Eigenschaften, seine geistige Gewandtheit und seinen Anhang. So wie sich später die Bischöfe zu Nicäa durch die Sophistik des Arius und seiner Anhänger bestimmen ließen in der Wahl

ihrer Ausdrücke, und namentlich in der Wahl des „ὁμο-ούσιος“; ebenso konnte dieß auch zu Antiochia geschehen, namentlich auch in Betreff des ὁμοούσιος. Jene Folgerung aber erscheint so absurd, so unlogisch nicht, sondern viel näher liegend, wenn man die kirchliche Lehre in ihrer Vollständigkeit betrachtet. Nicht blos von Einem göttlichen Wesen, sondern auch von den göttlichen Personen war die Rede, von Vater und Sohn. Dieses nun gab dem Paulus Veranlassung zu jenem Räsonnement. Daß die zwei göttlichen Personen von einander verschieden und doch jede das gleiche, nämliche Wesen haben sollte, schien ihm unmöglich und sein Verstand zog aus der behaupteten Gleichwesentlichkeit zweier Personen die Consequenz, daß hienach das Eine gleiche Wesen unter die zwei Personen vertheilt sei, so daß zwar beide göttliche Personen gleiches Wesen, aber nicht jede das nämliche habe. Diese Folgerung mochte er aus der Lehre der Väter ziehen, daß drei göttliche Personen seien und doch nur Ein göttliches Wesen. Die Mehrheit göttlicher Personen, wollte er beweisen, sei mit der Homoousie unvereinbar, oder führe zu jenen Consequenzen. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß er behauptete, der Ausdruck ὁμοούσιος passe ganz für seine Lehre, und führe nothwendig zu derselben. Er läugnete nämlich die Persönlichkeit des Logos, und ließ ihn nur für eine unpersönliche göttliche Kraft gelten; und so konnte er freilich sagen, daß die Homoousie des Logos mit dem Vater bei ihm zu keiner Theilung des göttlichen Wesens unter zwei Personen führe. Daß Paulus wirklich das „ὁμοούσιος“ als für seine Lehre passender in Anspruch nahm, deutet auch die schon früher angeführte Stelle bei

Hilarius [1]) an, wo gesagt wird, die Väter zu Antiochia hätten das „ὁμοούσιος“ darum zurückgewiesen: quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat (Paulus Samosatenus). Daß es bei Eusebius heißt, Paulus von Samosata erneuere den Irrthum des Artemon, beweist Nichts gegen diese Auffassung seiner Lehre; denn dort ist nicht gesagt, daß nach Paulus der λόγος von der Erde stamme, sondern daß der Sohn (υἱὸς) von Unten, von der Erde sei. Der λόγος war ihm eine göttliche Kraft, also von Oben. Den Antitrinitariern war es ja überhaupt eigenthümlich, „Sohn“ und „Logos“ zu unterscheiden, eben weil ihnen der λόγος keine Person, und nicht vom Vater gezeugt war, also nicht Sohn (υἱὸς) genannt werden konnte ohne die Verbindung mit dem von der Erde stammenden, von der Jungfrau gebornen Menschen Jesus, durch die er erst Sohn wurde.

Ich glaube nun durch diese Untersuchung hinlänglich gezeigt zu haben, daß jene Bedenken, Unerklärlichkeiten und Schwierigkeiten, durch die man jene von den Semi-Arianischen Bischöfen behauptete und von den drei genannten Kirchenvätern zugegebene Thatsache in Betreff des „ὁμοούσιος“ in Abrede stellte, keineswegs so unlösbar seien, daß sie uns berechtigten, so gewichtige historische Zeugnisse zu verwerfen.

1) Hilar. de Syn. c. 81.

Dr. Frohschammer.

2.

Die Ketzertaufe.

Zweiter Artikel.[1])

3. Das Vorhergehende hat das Dogma von der Ketzertaufe vorgeführt und historisch gerechtfertigt. Es bleibt übrig, daß noch eine innerliche Rechtfertigung, Rechtfertigung des Dogma vor der Vernunft, gegeben werde.

Cyprian hat gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe wohl Alles vorgebracht, was sich dagegen sagen läßt. Es ist Folgendes. Erstens die Administration der Taufe ist, schon an sich, eine Verrichtung, welche vorzunehmen die Ketzer unfähig sind. Die Taufe ist ein factisches Bekenntniß des Glaubens an den dreifaltigen Gott. Aber gerade diesen Glauben besitzen die Ketzer nicht oder haben ihn doch gänzlich verderbt, bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Wie könnten sie die Taufe verrichten, welche ein Ausdruck jenes Glaubens ist! Wie könnte Marcion im Namen des dreifaltigen Gottes taufen, da er ja nicht an diesen glaubt [2])! Wohl wird eingewendet, und muß zugegeben werden, daß die Ketzer die rechte Formel anwenden, den Worten nach im Namen des dreifaltigen Gottes taufen. Allein hierauf

1) Siehe Jahrgang 1849, Heft 4.
2) Ep. 73, 4. 5. Ep. 74, 7.

ist zu erwidern, sie thun dieß nur, um zu täuschen und Gott noch mehr zu lästern; ein wirkliches und ernstgemeintes Bekenntniß des dreifaltigen Gottes darf darin nicht erblickt werden[1]). Aber gesetzt auch, sie haben in Betreff Gottes den rechten Glauben — was z. B. bei den Domestiken der Fall ist —, sie sind dennoch unfähig, gültig zu taufen, weil sie sich außerhalb der Kirche befinden[2]). Dieß ist das Weitere und Entscheidende. Die Kirche, sagt Cyprian, ist ebenso Eine, wie Christus Einer ist, und ebenso ausschließlich Vermittlerin des Heiles, wie es die Arche gewesen. Folglich ist in ihr alle Wahrheit und alle Gnade, et gratia et veritas omnis[3]); und also auch in ihr allein die Taufe[4]), die erste aller Gnadenerweisungen[5]). Es gibt nur Eine Taufe, und diese ist bei uns, ist innerhalb, ist der Kirche allein durch göttliche Erbarmung zugestanden[6]). Folglich gibt es außerhalb der Kirche keine Taufe, und also auch keine Administration der Taufe[7]). Wer die Taufe nicht besitzt, der kann sie nicht geben, und wo sie nicht gegeben werden kann, da kann sie auch nicht empfangen werden[8]). Kurz: wenn die Kirche Eine ist, und daran ist doch wohl nicht zu zweifeln, dann kann es außerhalb der Kirche keine Taufe

1) Ep. 75, 7. 10. 11. (Dieser Brief des Firmilian darf ohne Anstand als ein Cyprianischer behandelt werden, denn er ist nur ein Echo der Cyprianischen Argumentationen).
2) Ep. 76, 7.
3) Ep. 71, 1.
4) Ep. 74, 11.
5) Ep. 73, 12. 24 cf. Ep. 74, 8.
6) Ep. 74, 3.
7) Ep. 70, 1.
8) Ep. 71, 1.

geben [1]). Es müßte denn nur sein, daß entweder die Taufe von der Kirche getrennt oder die Kirche selbst zertheilt werden könnte. Allein das Eine wie das Andere ist rein unmöglich [2]). Wenn daher die Gegner die Gültigkeit der Ketzertaufe mit Berufung auf die Einheit der Taufe behaupten, so weiß Cyprian gar nicht, was sie sagen wollen und muß unbegreifliche Verblendung darin erblicken [3]). — Cyprian geht noch weiter. Die Ketzer, sagt er, sind nicht nur und nicht einfach außerhalb der Kirche, sondern sie sind Feinde Christi, wirken dem christlichen Heilswerke geradezu entgegen. Wenn aber dies: wie können sie dann im Stande sein, christliche Gnade zu vermitteln! [4])

Hiemit sind wir bei dem Zweiten angelangt. Zum Zweiten nämlich sind die Ketzer unfähig, gültig zu taufen, weil sie Das nicht geben können, was durch die Taufe vermittelt wird — Sündennachlaß und Kindschaft Gottes. In der Taufe und durch dieselbe werden erstens die Sünden nachgelassen. Nun aber hat der Herr die Macht, Sünden nachzulassen, nur der Kirche, nur dem Petrus und den übrigen Aposteln gegeben, und außerhalb der Kirche gibt es keine Sünden-Nachlassung, kann weder gebunden noch gelööt werden. Folglich befinden sich außerhalb der Kirche auch nicht die Mittel zur Sünden-Nachlassung, namentlich also nicht die Taufe, und kann somit von den Häretikern nicht getauft werden [5]). Mit der

1) Ep. 71, 1.
2) Ep. 73, 25. Ep. 74, 4.
3) Ep. 71, 1. cf. Ep. 73, 21.
4) Ep. 70, 3.
5) Ep. 70 passim. Ep. 73, 7.

Sünden-Nachlassung ist verbunden zweitens die Wiedergeburt, nativitas secunda; in der Taufe ist es, daß Gott Kinder geboren werden durch Christus. Wie kann man nun aber sagen, dieß könne in der Häresie geschehen! Nicht die Häresie, sondern die Kirche ist die Braut Christi; und folglich ist es durch die Kirche allein und in derselben, daß jene (geistige) Geburt vermittelt wird [1]). Deßhalb ist unbegreiflich, wie Stephanus zu der Behauptung komme, die Häresie könne Kinder gebären, welche dann die Kirche sich aneigne und auferziehe [2]). Wie könnte es auch anders sein? Sündennachlaß und Wiedergeburt sind Werke und Gaben des heil. Geistes; aber gerade am heil. Geiste ist es, daß die Häresie nicht den mindesten Antheil hat. Wie könnte sie also die Gaben des hl. Geistes verleihen! Niemand kann geben, was er selber nicht besitzt [3]).

Damit hängt zusammen, daß anerkannter Maßen die Häretiker nicht fähig sind, das Sacrament der Firmung zu ertheilen [4]). Hier ist es, daß Cyprian seinen Gegnern mit dem Vorwurf der Inconsequenz stark zu Leibe geht. Können, sagte er, die Ketzer taufen, so müssen sie auch firmen können, und ihr irrt, wenn ihr Letzteres in Abrede stellt. Können sie aber, wie ihr der Wahrheit gemäß zugebet, das Sacrament der Firmung nicht ertheilen, dann offenbar auch das der Taufe nicht, denn es ist ein und

---

1) Ep. 74, 6.

2) l. c. Besonders dem Firmilian scheint erwähnte Meinung des Stephanus geradezu absurd und lächerlich zu sein.

3) Ep. 74, 5. Ep. 75, 8. 13. Ep. 76, 11; Ep. 75, 9. Ep. 70, 2.

4) Ep. 70, 2. Diese Stelle ist theilweise corrupt, und, wie es scheint, nicht wieder herzustellen. vgl. Migne Patrol. III, 1040—1042. Das im Text Gesagte aber liegt klar und unzweifelhaft darin.

derselbe heil. Geist, den sie hier wie dort nicht mittheilen können. Es ist nicht möglich, daß ein Theil ihrer Functionen nichtig, ein anderer gültig sei [1]). Wer den von Ketzern Getauften die Firmung, aber auch nur diese ertheilt, handelt so, wie wenn Rechtfertigung und Kindschaft Gottes durch eines der beiden Sacramente erlangt werden könnte. Das ist aber falsch, da geschrieben steht: Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heil. Geiste 2c. [2]). Kann also das eine dieser Sacramente nur in der Kirche ertheilt werden, dann nothwendig auch das andere. Ja man muß noch weiter gehen und behaupten: Wird den Ketzern die Taufe gestattet, dann muß ihnen alles Uebrige gestattet, zugegeben werden, daß sie alle kirchlichen Functionen vornehmen können, denn die Taufe ist der erste und insofern wichtigste Akt der Rechtfertigung, so daß wer ihn vornehmen kann, alle andern vorzunehmen fähig ist [3]).

Diese Argumente unterstützt Cyprian, wie wir schon im Frühern gesehen haben, mit zahlreichen Citaten der heil. Schrift. Hauptsächlich sind es das abgegränzte Paradies, die Arche, der verschlossene Garten des hohen Liedes (Cant. 4, 12. 13.), worauf er sich beruft; Chore, Dathan und Abiron (Num. 16) sind ihm ein Beispiel dafür, daß Unberufene nicht ungestraft priesterliche Functionen verrichten; beweisend für ihn sind ferner alle jene Stellen, welche Verdammung über die Verächter Gottes, Ungläubige und Abtrünnige aussprechen; Apg. 10, 48 liefert ihm

1) Ep. 70, 3. 71, 1. 73, 6. 74, 5.
2) Ep. 72, 1.
3) Ep. 73, 12.

den Beweis, die Taufe könne nicht gespendet werden ohne gleichzeitige Mittheilung des h. Geistes, und Apg. 19 den noch schlagenderen, daß die Apostel eine fremde Taufe nicht als gültig anerkannt. Besonderes Gewicht wird auf Matth. 16, 19; Joh. 20, 22. 23 gelegt u. s. w.

Gegen diese Beweise hat schon der im Frühern mehrgenannte anonyme Zeitgenosse Cyprians außer der Tradition Folgendes geltend gemacht. Erstens: die von Ketzern verrichtete Taufe hat ein Analogon an der von Sündern verrichteten. Wenn Ketzer deßhalb nicht taufen, nicht Sünden nachlassen und den heil. Geist mittheilen können, weil sie mit jenen selbst behaftet sind, diesen aber nicht besitzen, so können auch Sünder innerhalb der Kirche, sündhafte Priester, Bischöfe ꝛc. nicht taufen, denn bei diesen findet ja dasselbe Statt, wie bei jenen. Spricht man aber diesen die Fähigkeit zu taufen nicht ab — und Niemand thut es —, dann darf man sie consequent auch Jenen nicht absprechen (cap. 10). Der Grund aber, zweitens, warum man die Ketzertaufe, so sie nur im Namen Jesu vollzogen ist, anerkennen muß und somit nicht wiederholen darf, liegt in der Majestät und Kraft des Namens Jesu. Dieser Name ist so kräftig, daß er Großes wirkt, auch wenn er von falschen Propheten ausgesprochen wird. Es ist also eine Beeinträchtigung der dem Namen Jesu schuldigen Ehrfurcht, wenn man die in demselben, von wem immer, vollzogene Taufe nicht gelten läßt (c. 12). Der Einwurf, drittens, löst sich leicht, welcher von dem Umstande hergenommen ist, daß die Ketzer nicht die Fähigkeit besitzen, das Sacrament der Firmung zu ertheilen. Allerdings gehört die Firmung wesentlich, als Ergänzung, zu der Taufe, die Geistestaufe zu der Wassertaufe. Allein

beide sind doch auch trennbar; es kann die Wassertaufe ohne die Geistestaufe und diese ohne jene stattfinden; im einen wie im andern Falle hat dann die andere als Ergänzung hinzuzutreten. Die heil. Schrift gibt hievon mehrere Beispiele. So hat der Centurio Cornelius zuerst die Geistestaufe, erst nachher die Wassertaufe durch Petrus empfangen. Umgekehrt haben die Samariter, der äthiopische Eunuche, ja die Apostel selbst zuerst die Wassertaufe, und erst geraume Zeit nachher die Geistestaufe erhalten. Dasselbe findet sehr häufig auch innerhalb der Kirche statt: so oft nämlich nicht der Bischof, sondern ein Anderer tauft, welcher nicht zugleich das Sacrament der Firmung ertheilen kann (c. 3 f.).

Hiemit hat der Anonymus einige der Hauptpunkte berührt, worauf es bei Beurtheilung vorliegender Frage ankommt. Indessen ist nicht nöthig, länger bei ihm zu verweilen. Seine noch lückenhafte Beweisführung wird uns sogleich in einer mehr ausgebildeten Gestalt begegnen — bei dem h. Augustin. Diesem ist die Aufgabe zugefallen, die Frage von der Ketzertaufe wissenschaftlich — bis auf einen gewissen Grad — zur Entscheidung zu bringen.

a) Das Hauptgewicht legt Augustin, wie billig, auf die Ueberlieferung, Bestimmtheit und Sicherheit der Kirchenlehre. Sollte ich, sagt er, auch nicht vermögen, die von Cyprian und dessen Freunden vorgebrachten Gründe zu entkräften, ich würde dennoch mit Entschiedenheit und Zuversicht an der Kirchenlehre festhalten [1]). — Damit hängt eine Bemerkung zusammen, welche wir ein vorläufiges Argument nennen möchten. Augustinus weist nämlich auf

1) De bapt. c. Don. III, 1 (2).

die Uebereinstimmung hin, womit alle Menschen, die Häretiker wie die Katholiken, die Wiedertäufer verabscheuen [1]. Solcher Uebereinstimmung liegt immer etwas Richtiges, so zu sagen, ein Gefühl der Wahrheit, zu Grunde; und unter den Voraussetzungen, wovon die Wissenschaft auszugehen in der Regel genöthigt ist, ist diese eine der zuverläßigsten und statthaftesten.

b) Nach diesem behauptet Augustin die Gültigkeit der Ketzertaufe mit der Berufung auf die Thatsache, daß die von sündhaften Katholiken, Priestern, Bischöfen ertheilte Taufe allgemein als gültig anerkannt werde. Vom dritten bis siebenten Buch der Schrift: De baptismo contra Donatistas, wo Augustin die Argumente des Cyprian und der Bischöfe des dritten Concils von Karthago widerlegt, kehrt dieser Beweis immer wieder durch alle Instanzen. Wird gesagt, es sei den Häretikern nicht erlaubt, zu taufen, so antwortet Augustin: Allerdings; aber eben so wenig auch den Ungerechten und Frevlern [2]. Wird näher beigesetzt, die Häretiker und Schismatiker können nicht den heil. Geist ertheilen und nicht Sünden nachlassen, weil sie jenen nicht besitzen, mit diesen durch und durch behaftet seien: so entgegnet Augustin, dasselbe sei der Fall bei den Sündern und Frevlern innerhalb der Kirche. Könnten also aus genanntem Grunde Jene nicht taufen, dann auch Diese nicht. Ist er aber für Diese nicht ein Hinderniß, dann auch nicht für Jene. Die Häretiker und Schismatiker sind einfach Sünder, und unterscheiden sich von den Sündern innerhalb der Kirche nicht wesentlich, sondern

1) l. c. V, 5 (6).
2) c. Donat. III, 10 (13).

graduell. Sünde ist Trennung von der Kirche, Unheiligkeit im Gegensatz gegen die Heiligkeit der Kirche. Diese Trennung kann nun zweifach sein: innerlich und äußerlich, separatio spiritualis et corporalis. Innerlich von der Kirche getrennt, spiritaliter separati, sind die gewöhnlichen Sünder: Wucherer, Geizige, Ehebrecher, Diebe ꝛc.; äußerlich getrennt, corporaliter separati, sind die Häretiker und Schismatiker. Jede dieser Trennungen hat wieder mehrere Stufen; es kann Einer durch mehr oder weniger, durch größere oder kleinere Sünden innerlich, und ebenso durch mehr oder weniger Glaubensirrthum und Verkehrtheit äußerlich von der Kirche getrennt sein. Aber all' das macht die Sünde nicht zu etwas Anderem. Allerdings ist die äußerliche Trennung, sind Häresie und Schisma eine größere, gefährlichere Sünde, als jede Sünde innerhalb der Kirche; die Häretiker und Schismatiker sind, weil sie nicht bloß spiritaliter, sondern auch corporaliter getrennt sind, mehr getrennt, separatiores, als die übrigen Sünder; allein im Wesen unterscheiden sie sich von diesen nicht. Folglich hängt die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe von der Entscheidung der allgemeineren Frage ab, ob Sünder überhaupt gültig zu taufen vermögen. Da nun diese Frage allgemein, auch von den Gegnern der Ketzertaufe, bejaht ist, so kann man die Gültigkeit der Ketzertaufe nicht beanstanden [1]).

c) Es ist leicht zu sehen, diese Beweisführung des h. Augustin könne eben so gut zum Gegentheile, nämlich zu der Behauptung benützt werden, daß nicht nur die von Ketzern und Schismatikern ertheilte, sondern auch diejenige

1) Donat. IV, 1—5; VII, 51. 52.

Taufe ungültig sei, welche von Sündern innerhalb der Kirche administrirt worden. Sind die gewöhnlichen Sünder den Häretikern und Schismatikern wesentlich gleich zu achten, und können letztere nicht gültig taufen, dann können es auch jene nicht. Daher ist näher nachzuweisen, daß Sünder überhaupt zu taufen fähig seien. Daß sie den Taufakt vornehmen können, ist klar und eines Beweises nicht bedürftig; das kann jeder Mensch. Die Frage ist, ob sie jenen Akt so vorzunehmen im Stande seien, daß ihm die intendirte Wirkung folge. Wie können Sünder den heil. Geist mittheilen, da sie selbst ihn nicht besitzen; wie Sünden nachlassen, da sie selbst eben von Sünden befleckt sind; wie Jemanden mit der Kirche verbinden, da sie selbst, sei es innerlich oder äußerlich, von ihr getrennt sind? Zur Beantwortung dieser Frage scheidet Augustin, im Gegensatz zu Cyprian, die Wirkung der Taufe von der Taufhandlung und dem Besitz der Taufe. Jene fällt ganz auf Seite Gottes; auf Seite des Menschen fallen nur die letzteren. Nun ist zwar die Wirkung von der Taufhandlung und dem Besitz der Taufe insofern abhängig, als natürlicher Weise ohne Taufe keine Wirkung der Taufe ist; ja noch mehr: es ist die Wirkung Heil oder Verderben, je nachdem der Besitzer würdig oder unwürdig ist. Aber daß die Taufe überhaupt eine Wirkung hat, ist lediglich Gott zuzuschreiben, und hängt nicht vom Willen des Menschen ab, hängt nicht ab 1) von dem Besitzer der Taufe, denn ob derselbe wolle oder nicht wolle, die Taufe wirkt nach seiner Würdigkeit oder Unwürdigkeit; und 2) eben so wenig von dem Spender derselben; ob dieser selbst die Gnade besitze oder nicht besitze, ist für den Empfänger vollkommen gleichgültig. Das Sacrament

ertheilt Gott durch Menschen, böse wie gute; die Gnade des Sacramentes aber ertheilt er ohne Vermittlung oder vermittelst seiner Heiligen [1]). Mit andern Worten: es kann wahrhafte Taufe, kann das Sacrament vorhanden sein, wenn auch die intendirte Wirkung fehlt, wenn Wiedergeburt nicht erfolgt; so wie auch umgekehrt, freilich ausnahmsweise, wie z. B. bei dem bekehrten Mitgekreuzigten, das Heil vorhanden sein kann ohne das Sacrament. Kurz: das Sacramentum und die Conversio cordis sind nicht so vereinigt, daß aus dem Fehlen des Einen auf das Fehlen des Andern geschlossen werden dürfte [2]). Hiemit ist die erwähnte Einrede zurückgewiesen, deren Hauptstärke darin lag, die Wirkung der Taufe mit dieser selbst so zu verbinden, daß ohne dieselbe keine Taufe wäre und folglich demjenigen die Tauffähigkeit abgesprochen werden müßte, welcher, selbst unheilig, nicht im Stande ist, Heiligkeit zu geben. Hat eine Taufe keine Wirkung oder wirkt sie statt zum Heile, vielmehr zum Verderben, so hört sie doch nicht auf, wahre Taufe zu sein; hat sie aber die intendirte Wirkung, weil der Empfänger derselben würdig ist, so ist diese Wirkung nicht dem Spender der Taufe zuzuschreiben, sondern der Taufe als solcher oder, genauer, Gott. In jedem Falle also hat der Taufende das Sacrament der Taufe vollzogen. Freilich nur dieses; aber um dieß allein handelt es sich bei der Frage nach der Statthaftigkeit der Wiedertaufe.

---

1) l. c. V, 21 (29): „Quapropter Sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos; ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos.“

2) l. c. IV, 25 (32) „Nec si unum horum defuerit, ideo putare debemus consequens esse, ut et alterum desit.“

Indessen kann die so zurückgewiesene Einrede sich noch weiter fortsetzen: Allerdings kann jeder Mensch, der schlechteste wie der gute, die Handlung vornehmen, welche die Taufe ist, und ebenso jeder das Wasser in dieser bestimmten Weise empfangen. Aber sollte nicht Gott die Wirksamkeit der Taufe, obgleich dieselbe ganz in seiner Hand, davon abhängig gemacht haben, daß die Taufe von Heiligen ebenso gespendet als empfangen werde? Ist denkbar, daß sich Gott unheiliger Menschen als Werkzeuge zur Vermittlung irgend einer Wirksamkeit bediene? Zur Beantwortung dieser Frage macht Augustin zunächst auf die allgemein anerkannte Thatsache aufmersam, daß durch Sünde, sogar die Sünde der Apostasie, die vorher empfangene Taufe nicht verloren gehe, und macht geltend: wenn die Taufe selbst, dann bleibt auch die Fähigkeit, die Taufe zu ertheilen: wenn, wie allgemein zugegeben wird, der Sünder, ja der Apostate fortfährt, die Taufe zu besitzen, dann fährt er auch fort, fähig zu sein, dieselbe Anderen zu geben, denn es läßt sich nicht denken, daß zwar die Taufe selbst bleibe, die Ordination dagegen (Tauffähigkeit), welche mit derselben zugleich empfangen worden, verloren gehe. Entweder gehen beide mit einander verloren, oder es bleiben beide, denn sie sind nicht ohne einander [1]). Es läßt sich auch gar nicht absehen, warum Gott,

---

1) l. c. I, 1: Potest extra catholicam communionem dari baptismus, quemadmodum et extra eam potest et haberi. Nullus autem illorum negat habere baptismum etiam apostatas, quibus utique redeuntibus . . . non redditur, amitti non potuisse judicatur . . . . Quodsi haberi foris potest, etiam dari cur non potest? Si dicis: non recte foris datur, respondemus: sicut non recte foris habetur, et tamen habetur, sic non recte foris datur, sed tamen datur. . .

wie überhaupt, so ins Besondere zur Vermittlung der Taufgnade sich nicht sündhafter Menschen als Werkzeuge bedienen sollte. Wirkt Gott überhaupt Etwas durch Menschen, dann nothwendig auch, weil von selbst, durch sündhafte Menschen, aus dem einfachen Grunde, weil es andere Menschen nicht gibt; und wer will in der Stufenleiter der Sündhaftigkeit die Grenzlinie ziehen, unter welcher die Fähigkeit, über welcher die Unfähigkeit liege, Gott als Werkzeug zu dienen? Gerade durch Anerkennung der von Sündern, Häretikern rc. ertheilten Taufe zeigen wir, daß wir wissen, was wir wissen müssen, dies nämlich, daß die Taufe nicht in den Verdiensten Derjenigen bestehe, welche dieselbe verwalten oder welchen sie ertheilt wird, daß sie vielmehr ihren Bestand in eigener Heiligkeit und Wahrheit habe, wegen dessen, der sie angeordnet hat, angeordnet zum Verderben für Diejenigen, welche schlechten, zum Heile aber für Diejenigen, welche guten Gebrauch davon machen [1]); daß, mit andern Worten, die Taufe im Namen des V. u. des S. u. d. h. G. nicht irgend einen Menschen, sondern Christum zum Schöpfer habe [2]); daß

Sacramentum enim baptismi est quod habet qui baptizatur, et Sacramentum dandi baptismi est quod habet qui ordinatur. Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit. Es verhält sich damit, wie mit der Nota militaris. ib. c. 4 (5).

1) Contra Crescon. Donat. IV, 16 (19): Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum, quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate et veritate, propter eum a quo institutus est, male utentibus ad perniciem, bene utentibus ad salutem.

2) Contra Lit. Petil. II, 25 (57): Baptismus in N. P. et F. et Sp. s. Christum habet auctorem, non quemlibet hominem; et Christus est veritas, non quilibet homo.

ebendeßhalb die Taufe Christi, geweiht durch die evangelischen Worte, nicht durch irgend eines Menschen Verkehrtheit verkehrt werden könne [1]); weßhalb Cyprian im Irrthum ist, wenn er meint, die Anerkennung der Ketzertaufe enthalte eine Concession an die Ketzer; gerade das Gegentheil ist wahr [2]).

d) Dieser Schluß des vorgeführten Arguments wirft uns auf den Anfang zurück. Man kann zugeben, die Taufe Christi bleibe, was sie an sich ist, wer immer, wenn ein auch noch so großer Sünder, sie ertheile oder empfange. Aber offenbar kann nur ein Solcher sie ertheilen, der sich da befindet, wo sie ist. Nun aber ist sie, eben als Taufe Christi in der zuletzt angegebenen Weise, nur innerhalb der Kirche, auf keine Weise außerhalb derselben. Macht also auch die Sünde der Häresie und des Schisma nicht an sich oder als Sünde einen Menschen unfähig, die Taufe gültig zu administriren, so ist dagegen solche Unfähigkeit darin begründet, daß ein häretischer und schismatischer Mensch sich auf einem Gebiete befindet, wo die Taufe Christi gar nicht ist. Dieser Gedanke ist es vorzugsweise, was dem h. Cyprian bei seiner Argumentation gegen die Ketzertaufe vorgeschwebt. Aber auch hierauf hat Augustin genügende Antwort. Wie er im Vorhergehenden die (relative) Trennbarkeit der Taufe von der Wirkung

---

1) De bapt. c. Donat. V, 4: Christi baptismus verbis evangelicis consecratus non fit cujuslibet hominis perversitate perversus.

2) l. c. IV, 11 (17): Non itaque patrocinatur haereticis qui non eis tribuit, quod si et apud eos, non tamen ipsorum esse cognoscit. Non nos concedimus haeretico baptismum, sed illius baptismum, de quo dictum est: Hic est qui baptizat; ubicunque invenerimus, agnoscimus.

der Taufe dargethan, so jetzt die Trennbarkeit der Taufe von der Kirche. Cyprian hat gesagt, Taufe und Kirche können schlechterdings nicht von einander getrennt werden, separari a se et dividi omnino non posse baptismum et Ecclesiam. Das bestreit Augustin und beweist das Gegentheil. Die Taufe, sagt er, kann von dem Getauften nicht getrennt werden; der ein Mal Getaufte bleibt für immer getauft. Der Getaufte aber kann sich von der Kirche trennen, durch allerhand Sünden zuerst geistig, und zuletzt auch äußerlich durch Apostasie. Ist aber der Getaufte von der Kirche getrennt, dann von selbst auch die Taufe, die ja mit ihrem Träger fortgehen mußte, da sie mit ihm unzertrennlich verbunden ist [1]). Der Frage, wie Etwas, was Christi sei, außerhalb der Kirche sein könne, da doch Christus nur da sei, wo die Kirche, dieser Frage setzt Augustin eine andere entgegen: wie ist es möglich, daß Etwas, was des Teufels ist, innerhalb der Kirche sei. Kann Letzteres sein, und es muß sein können, denn es ist wirklich, dann auch Ersteres; und wir müssen davon überzeugt sein, wenn wir es auch nicht begreifen [2]). — Den einzelnen Einwürfen an dieser Stelle ist leicht zu begegnen. So wenn die Kirche mit dem Paradiese, und die Taufe mit den Strömen verglichen wird, welche jenes bewässerten, so entgegnet Augustin richtig, jene Ströme

1) De bapt. Donat. V, 15. 16 (10).

2) De bapt. c. Don. IV, 7 (10): Si foris nemo potest aliquid habere quod Christi est, nec intus quisquam potest aliquid habere quod diaboli est. — ib. c. 9 (13): „Sicut ergo et intus quod diaboli est, arguendum est, sic et foris quod Christi est, agnoscendum est. An extra unitatem Ecclesiae non habet sua Christus, et in unitate Ecclesiae habet sua diabolus?“

seien nicht blos in dem Paradiese, sondern auch außerhalb geflossen. Wohlsein und Glückseligkeit seien freilich nur innerhalb, nur in dem geschlossenen Garten; aber er sage ja auch nicht, daß das Heil, sondern nur, daß die Taufe außerhalb der Kirche zu finden sei [1]). — Wird ferner die Kirche mit der Arche Noahs verglichen, so ist zu entgegnen, hiedurch werde unsere Frage nicht berührt. Allerdings wird außerhalb der Kirche so wenig als außerhalb der Arche Jemand gerettet. Aber von diesem ist ja hier gar nicht die Rede; um was es sich handelt, ist nur die Frage, ob die von Ketzern recht Getauften noch ein Mal zu taufen seien oder nicht. Daß sie in die Kirche aufgenommen werden müssen, wenn sie gerettet werden sollen, ist keine Frage [2]). — Ein Hauptgewicht legt Cyprian auf die Einheit des h. Geistes und der Taufe; auffallender Weise, da schon Stephanus, wie wir gesehen, auf dieselbe Einheit die Gültigkeit der Ketzertaufe gegründet hat. Augustin führt dieses Argument gegen Cyprian weiter aus. Wie innerhalb der Kirche der Sünder und der Gute Eine Taufe haben können, während sie doch nicht einen und denselben Geist besitzen, so können der Katholik und der Häretiker eine und dieselbe Taufe besitzen, während sie nicht Eine Kirche besitzen [3]). Der Apostel sagt wörtlich, es sei Ein Gott und Ein Christus und Eine Hoffnung und Ein Glaube, Eine Kirche und Eine Taufe. Nun gab es aber schon zu der Apostel Zeiten Viele, welche zwar Eine Taufe, nicht aber Eine Hoffnung hatten. Gerade

1) l. c. IV, 1 ff.
2) l. c. V, 28 (39); vgl. cont. Donat. Ep. (de unit. Eccles.) c. 9.
3) De bapt. c. Don. V, 21 (29).

so kann es auch Solche geben, welche bei Einerlei Taufe nicht Eine Kirche haben [1]). Die Einheit der Taufe ruht auf der Objectivität derselben, darauf, daß, wie Augustinus sagt, nicht irgend ein Mensch, sondern der Eine Christus Schöpfer derselben ist. Taufen Häretiker, so ist, was sie administriren, ganz dasselbe, was die von katholischen Bischöfen administrirte Taufe, die Eine Taufe Christi. Gerade deßhalb ist die Ketzertaufe als gültig anzuerkennen [2]). — Die Berufung auf act. 19, 5 ist unstatthaft. Paulus hat nicht die Taufe Christi, sondern die Taufe des Johannes — nicht wiederholt, sondern durch eine andere Taufe, durch die Taufe Christi ersetzt. Wären die Betreffenden auf den Namen des Vaters ꝛc. getauft gewesen, d. h. hätten sie die Eine christliche Taufe gehabt, Paulus würde sie nicht getauft haben. So könnte und müßte auch die Taufe des Häretikers ersetzt werden, wenn sie seine Taufe wäre. Allein dem ist nicht so; denn wenn er anders wirklich tauft, so ist, was er verrichtet, nicht sein, sondern Christi Werk, das bleibende Werk des Einen Christus [3]).

e) Auch dieses Resultat befriedigt nicht. Ist nicht der taufende Mensch, sondern Christus der eigentlich Taufende, so ist offenbar wirkliche Taufe nur da, wo Christus ist. Christus aber ist in der Kirche, und nur in ihr; ja, will man genau sprechen, so muß man sagen: die Kirche ist Christus; außer ihr ist er nicht zu finden. Somit bleibt trotz aller Gegenreden wahr: es gibt wirkliche Taufe nur

---

1) l. c. V, 26 (37).
2) l. c. IV, (s. oben).
3) l. c. V, 9—15.

in der Kirche, und die Taufe der Häretiker und Schismatiker ist als nichtseiend zu erklären. Die gleich Anfangs entgegengeworfene Bemerkung, daß, streng genommen, die gewöhnlichen Sünder gleichfalls nicht zur Kirche gehören, ist nicht entscheidend. Sind sie auch nicht lebendige Glieder am Leibe Christi, sie sind doch Glieder, während die Häretiker und Schismatiker auch nicht einmal mehr dieses sind. Das begründet einen wesentlichen Unterschied, so daß recht wohl die von Sündern innerhalb der Kirche ertheilte Taufe anerkannt, die Ketzertaufe dagegen verworfen werden kann. Hierin ist die Spitze der Opposition gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe zu erblicken. Ebenso ist aber auch die Widerlegung dieses Argumentes die Spitze der Rechtfertigung, welche dieselbe Gültigkeit von Seite Augustins erfahren hat. Augustinus gibt, wie er auch nicht anders kann, die Richtigkeit des Argumentes an sich zu, corrigirt aber den Begriff der Kirche und den der Theilnahme an derselben. Die Häretiker und Schismatiker sind allerdings aus der Kirche getreten und stehen somit außerhalb derselben; aber nicht ohne Weiteres, nicht absolut. Es ist möglich, daß sie Dies und Jenes mitnehmen und behalten; und insofern hängen sie dann mit der Kirche noch zusammen. Völlig geschieden sind sie nur insofern und insoweit, als sie nicht gemeinsam mit der Kirche Etwas haben [1]). So gehören Häretiker zur Kirche inwiefern und

---

1) De bapt. I, 1 (2): In quo enim nobiscum sentiunt, in eo etiam nobiscum sunt; in eo autem a nobis recesserunt, in quo a nobis dissentiunt. . . . Si ergo qui recessit ab unitate, aliquid aliud agere voluerit, quam quod in unitate percepit, in eo recedit atque disjungitur; quod autem ita vult agere sicut in unitate agitur, ubi hoc accepit et didicit, in eo manet atque conjungitur.



in wieweit sie das Evangelium besitzen und bekennen. Insbesondere findet sich häufig, daß Häretiker, auch förmlich excommunicirte (praecisi) die Sakramente mit der Kirche gemein haben, und insofern sind sie dann als Glieder der Kirche zu betrachten [1]). So gibt es wenige Häretiker, welche sich nicht der rechten Tauffomel bedienten. Eher taufen sie gar nicht, als nicht recht (de bapt. VI, 25). Taufen sie aber recht, so taufen sie als Glieder der Kirche; die Taufe, die sie administriren, ist als kirchliche Handlung in Wahrheit nicht außerhalb, sondern innerhalb der Kirche. Schon Stephanus hatte gesagt, die Häresie vermöge Kinder zu gebären; Sache der Kirche sei es dann, die so geborenen aufzunehmen, zu ernähren, zu erziehen und zu legitimiren. Cyprian hatte dies bestritten. Augustin beweist nun die Richtigkeit der Anschauung. Die Söhne, welche Jacob mit den Mägden zeugte, und welche ganz ebenso, wie die von Lia und Rachel Geborenen erbberechtigt waren, sind ein Beweis für die Richtigkeit der aufgestellten Behauptung. Auch Ismael ward nicht wegen seiner Abstammung, sondern wegen seines Uebermuthes verstoßen. So erzeugt die Häresie der Kirche Kinder, nicht inwiefern sie von der Kirche getrennt, sondern inwiefern sie mit ihr verbunden ist in der Einen Taufe. Es ist Eine Kirche, die einzige katholische; und wenn ihr durch die Häresie Kinder erzeugt werden, so ist in Wahrheit sie selbst die Mutter, sie selber zeugt, zeugt dadurch daß Etwas von ihr in der Häresie ist. Nicht also das Getrenntsein der Häresieen zeugt, sondern dasjenige in ihnen, was sie von der katholischen Kirche beibehalten

---

1) c. Donat. Ep. (de unit. Eccl.) c. 74; de bapt. III, 10 ([illegible]).

haben. Lassen sie auch dieses fahren, dann erzeugen sie nicht. Sie also, die Kirche, erzeugt in Allen, wenn und inwiefern ihre Sacramente beibehalten werden. Kurz: die Kirche erzeugt Kinder nicht nur aus ihrem eigenen Schooße, sondern auch aus dem Schooße der Mägde, durch die gleichen Sacramente, welche sozusagen der Saame ihres Gatten sind [1]). Die Kirche, sagt Augustin an einem andern Orte, ist es, welche Alle erzeugt (als Kinder Gottes), sei es aus ihrem eigenen Schooße, sei es aus fremdem durch den Saamen ihres Gatten. Wenn wir daher die Taufe der Häretiker und Schismatiker (Donatisten) annehmen, so nehmen wir nicht eine Taufe von Häretikern an, denn nicht Werk der Häretiker und Schismatiker ist die Taufe, sondern Werk Gottes und der Kirche, wo immer sie sich finden und woher sie kommen möge [2]).

Hiemit ist die schwierige Frage, wie Christus außerhalb der Kirche sein könne, eine Frage, welche früher nur mit einer Gegenfrage beantwortet werden konnte, direkt und genügend beantwortet. Wie Christus nicht blos als persönlich erscheinender, sondern unsichtbar von Anfang an in der Welt gewesen und gewirkt hat: so ist und wirkt er auch jetzt und fortwährend nicht blos in der Kirche, sondern auch außer derselben, in der ganzen Welt. Wie nicht blos die von unmittelbarer Offenbarung Gottes getragene Entwicklung Israels, sondern die Geschichte aller vorchristlichen Völker eine Geschichte der Vorbereitung auf Christus, die Geschichte gleichsam des werdenden Christus war: so ist nach Christus die ganze Menschheit insofern

---

1) De bapt. I, 10 (14).
2) l. c. cap. 14. 15 (22 seq.) und V, 24 (35).

Kirche, als sie nicht nur die Bestimmung hat, sondern beständig im Begriffe ist, vom christlichen Geiste durchdrungen zu werden, sich zum Leibe Christi zu gestalten. Was die eigentliche Kirche in voller Wirklichkeit, das ist die gesammte Menschheit der Möglichkeit nach. Das ist es, warum man sagen muß, Christus sei auch außerhalb der Kirche; und in dieser Wahrheit ist die Möglichkeit gültiger Taufe durch Häretiker zuletzt gegründet.

f) Aber, wie man sieht, nicht nur durch Häretiker, sondern durch jeden Menschen. Augustin hat diese Consequenz erkannt, aber nicht gewagt, unumwunden auszusprechen. Einer Seits konnte er sich von dem Gedanken nicht recht losmachen, von welchem er ausgegangen war, daß die Häretiker die Fähigkeit zu taufen deßhalb besitzen, weil sie beim Abfall von der Kirche die Taufe selbst und mit ihr auch die Fähigkeit behalten haben, die Taufe zu ertheilen; anderer Seits fehlte solcher Behauptung der Stützpunkt kirchlicher Entscheidung; die Kirche hatte sich noch nicht über die Gültigkeit der von Juden und Heiden ertheilten Taufe ausgesprochen; ohne solche Stütze aber wagte Augustin überhaupt entschiedene Behauptungen nicht. Es pflegt, sagt er, die Frage aufgeworfen zu werden, ob jene Taufe anzuerkennen sei, die von Einem ertheilt wird, welcher selber nicht getauft ist; und fährt dann, nachdem er noch einige andere, gleich schwierige Fragen erwähnt hat, fort: „das Sicherste ist, nicht mit verwegener Meinung hervorzutreten in Betreff solcher Punkte, welche nicht auf einem Provincialconcil erörtert, nicht durch ein allgemeines Concil entschieden sind;" und setzt dann bei, er würde, fragte man ihn auf einem Concil nach seiner Meinung, antworten, daß er dafür halte, alle diejenigen be-

ßen die wahre Taufe, welche dieselbe wo immer und von wem, wenn nur mit den evangelischen Worten administrirt, empfangen haben, ohne Heuchelei und mit einigem Glauben [1]). Daß diese Meinung des heil. Augustin durch nachherige Entscheidung der Kirche gerechtfertigt worden, hat das Frühere gezeigt. Die wissenschaftliche Rechtfertigung derselben wird sich, soweit sie nicht schon in dem kurz vorher Beigebrachten enthalten ist, im Folgenden von selbst ergeben.

g) Fragen wir aber jetzt, am Schlusse der weitläufigen Argumentation: was ist erwiesen, so erhalten wir eine Antwort, welche für den Augenblick die aufgewandte Mühe als vergebliche erscheinen läßt. Vorstehende Argumentation hat nicht blos für die Taufe, sondern für sämmtliche Sacramente bewiesen. Denn nicht nur von der Taufe, sondern von sämmtlichen Sacramenten gilt das, worin der Kern des Argumentes liegt: daß nämlich der Minister Sacramenti Organ Gottes, und daß es deßhalb gleichgültig sei, welche und welcherlei Menschen die Sacramente ministriren. Sehr gut sagt der heil. Augustin nicht blos in Betreff der Taufe, sondern aller Sacramente ohne Unterschied: „Wenn Gott in den Sacramenten und in seinen Worten (wirksam) ist, durch wen immer sie verwaltet werden mögen, so sind die Sacramente Gottes überall gut, die schlechten Menschen aber, denen sie Nichts nützen, überall verkehrt [2]). Aber damit bricht er seinem so scharfsinnig durchgeführten Beweise die Spitze. Daß alle

1) De bapt. c. Donat. VII, 53 (101. 102) vergl. c. Epist. Parmen. II, 13 (30).

2) De bapt. c. Don. V, 19 (27).

Sacramente durch Häretiker, Juden, Heiden gültig verwaltet werden können, wollten wir nicht beweisen; das ist zuviel. Ebendeßhalb aber ist der Beweis wenn nicht verfehlt, so doch ungenügend. Was wir wissen wollten, ist nicht nur der Grund, warum die Taufe durch Häretiker rc. gültig administrirt werden könne, sondern zugleich auch der Grund, warum von den übrigen oder von andern Sacramenten nicht das Gleiche gelte, da doch alle Sacramente gleichen Wesens sind. Diese Vollendung des Argumentes hat Augustinus seinen Nachfolgern überlassen.

Diese aber begnügten sich größtentheils mit der Wiederholung der Augustinischen Argumente. Was sie hinzugethan, besteht fast nur theils in Schärfung der Logik durch abstractere Haltung des Ausdrucks, wie besonders bei Duns Scotus [1]); theils in systematischer Ordnung des bei Augustin zerstreut Liegenden — worin sich unter den nachscholastischen Theologen besonders Berti auszeichnet [2]); theils in sorgfältig historischer Begründung, wie besonders bei den großen französischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Nur Thomas und Bonaventura haben diese bestimmte Frage, um die es hier sich handelt, fest in's Auge gefaßt und zu beantworten gesucht.

Thomas, nachdem er, an Augustin sich anschließend, ausgeführt hat, daß 1) der Taufende blos Minister (quasi

---

1) ad Sentt. L. V. Wenn indessen Scotus zu Sentt. IV, D. VI, qu. 5 n. 10 sagt, der völlig Ungläubige könne ebensogut einen Menschen mit der christlichen Sekte verbinden, d. h. taufen, als der Gläubige einen Menschen mit der jüdischen Sekte verbinden, d. h. beschneiden könne: so spricht er einen Gedanken aus, durch den er weiter würde geführt worden sein, wenn er ihn verfolgt hätte. Aber er hat ihn nicht verfolgt.

2) Theol. hist. dogm. Lib. 31, c. 14.

instrumentum) sei, und Christus sich jedes beliebigen Menschen als Ministri bedienen könne, und 2) näher jeder Taufende inwiefern er die Intention der Kirche habe, als Minister Ecclesiae gelten müsse: so gibt er an, es sei die Nothwendigkeit der Taufe, was fragliche Erscheinung begründe [1]. Bei diesem Grunde sind die Theologen, wenn sie anders auf die Frage eingingen, stehen geblieben. So insbesondere die Verfasser des römischen Katechismus [2]. Näher angesehen aber dürfte er schwerlich genügen. Zwar gibt er die Nothwendigkeit fraglicher Thatsache an: Gott müsse die von Ungläubigen (Nichtchristen) ertheilte Taufe anerkennen, nachdem er ein Mal 1) wolle, daß alle Menschen selig werden, und 2) die Erlangung der Seligkeit vom Empfang der Taufe abhängig gemacht habe; eine Nöthigung, welche in Betreff der übrigen Sacramente nicht vorhanden sei, weil diesen nicht die gleiche Unentbehrlichkeit zukomme [3]. Allein man könnte sich versucht fühlen, hier anzuwenden, was Plato und Aristoteles über den *Νοῦς* des Anaxagoras bemerken [4]. Die Nothwendigkeit der

---

1) Sum. P. III, qu. 67. art. 5 vergl. art. 3. z. B. art. 5 ad 3: Ad tert. dic. quod alia sacramenta non sunt tantae necessitatis, sicut baptismus; et ideo magis conceditur, quod nonbaptizatus possit baptizare, quam quod possit alia sacramenta suscipere.

2) P. II, c. II. qu. 23: Nam cum hoc sacramentum necessario ab omnibus percipiendum sit, quemadmodum aquam ejus materiam instituit, qua nihil magis commune esse potest: sic etiam neminem ab ejus administratione excludi voluit. Vergl. Perrone Tract. de bapt. c. 3. prop. 2. Obj. 3.

3) S. Thom. l. c. art. 3: Resp. dic. quod ad misericordiam ejus qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quae sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat u. s. w.

4) *Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιΐαν,*

Taufe für die Menschen steht zu der Thatsache, welche zu erklären ist, nicht in direkter, oder besser, in gar keiner Beziehung, kann also nicht der wirkliche Grund derselben sein. Die Taufe kann von Jedermann, andere Sacramente nur von Gliedern der Kirche, näher sogar nur von Gliedern der Hierarchie gespendet werden. Das läßt sich nur dann erklären, wenn die Taufe an sich (ganz abgesehen von deren Nothwendigkeit für die Menschen) von jenen andern Sacramenten irgendwie unterschieden ist. Findet sich solcher Unterschied nicht, dann läßt sich jene Thatsache nicht begreifen, und wir thun besser, einfach bei der kirchlichen Praxis stehen zu bleiben, ohne nach einem Erklärungsgrunde außer dem historischen zu fragen. Zu welcher Begriffsverwirrung es führe, wenn diese ebenso einfache als unbestreitbare Wahrheit nicht beachtet und gewürdigt wird, hat schon das Frühere (die Erörterung über die manus impositio) dargethan, und möge hier bestimmter an einem Beispiel aus der neuesten Literatur gezeigt werden. Es steht uns reiche Auswahl zu Gebote. Wir wählen die Dogmatik von Perrone, weil sie zu den angesehensten gehört. Dieselbe hat folgende Propositio: „In sacramentorum ministro ad valide conferenda sacramenta non est necessaria fides, adeoque validus baptismus ab haereticis rite collatus;" und sagt dann zu deren Begründung: „Haec propositio quod spectat ad baptismum de fide est" (Trid. can. IV de bapt.) .... „Quod vero attinet ad sacramenta reliqua (si poenitentiam excipiat, non quidem

---

καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ, τότε παρέλκει αὐτὸν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. Arist. Met. I, 4. Vgl. Plato Phaed. p. 97.

ex defectu fidei, sed ex defectu jurisdictionis, qua carent haeretici) certa est ac fidei proxima. Licet enim nulla expressa habeatur de illis Ecclesiae definitio, jam ex communi consensu probatur atque ejusdum Ecclesiae praxi pluribus saltem abhinc saeculis confirmata, ut suo loco ostendemus [1]). *Eadem sane ratio, quae suffragatur valori baptismi collati ab haereticis, suffragatur pariter valori caeterorum sacramentorum, quae omnia Christi sunt* [2]). Quare quae de baptismo dicuntur, ob intimam analogiam de reliquis sacramentis dicta etiam intelligi debent [3]). Was hier Perrone von einem communis consensus und praxis ecclesiae sagt, ist eine Behauptung, deren Unwahrheit so offenbar und so bekannt ist, daß man über deren Aufstellung nicht genug sich wundern kann. Wo in aller Welt ist es kirchliche Praxis, es als Administration der Firmung, Oelung, Priesterweihe und Eucharistie gelten zu lassen, wenn etwa Nichtchristen Akte vornehmen, in welchen die Administration genannter Sacramente nachgeahmt ist! Freilich Perrone redet nicht von Nichtchristen im strengen Sinn des Wortes, sondern von Häretikern, und versteht vielleicht unter diesen abgefallene und excommunicirte, auch suspendirte Bischöfe und Priester. Abgesehen aber von der großen Begriffsverwirrung, die er hiemit erzeugte, und abgesehen davon, daß es sehr zu bezweifeln sei, ob solche Häretiker die Sacramente (Taufe

1) Dieses Versprechens hat sich P. später nicht erinnert.

2) Dieses Argument findet sich bei fast allen Dogmatikern. Wer einen Begriff von der Leichtfertigkeit haben will, welche sie sich damit zu Schulden kommen lassen, sehe u. A. Sardagna, Theol. dogm. polem., Tract. VI. de Sacram., art. I. Controv. 7.

3) Tract. de sacr. in gen. c. 3. prop. I.

und Ehe ausgenommen) gültig verwalten können, zugegeben, sie können es, und zwar nicht nur in der ersten Generation, sondern auch in den folgenden und entfernteren (man denke an den Streit in Betreff der englischen Bischöfe): so würde dies für unsere Frage gar Nichts entscheiden. Es handelt sich ja nicht um solche Ketzer allein, überhaupt nicht blos um Schismatiker und Ketzer im eigentlichen Sinne, und vollends nicht allein um Zweifelnde, Ungläubige innerhalb der Kirche, sondern um Ungläubige im Allgemeinen, um Nichtchristen. Nicht blos Un- und Irrgläubige innerhalb der Kirche, auch nicht blos Ketzer, sondern Juden und Heiden vermögen gültig zu taufen, keineswegs aber die übrigen Sacramente (die Ehe ausgenommen) zu spenden. Wer trotz des Mangels an Glauben diese übrigen Sacramente gültig verwalten kann, sind weder Nichtchristen noch Ketzer, sondern nur Ungläubige innerhalb der Kirche. Alle diese Unterschiede hat Perrone nicht gemacht, und argumentirt mit vollkommener Begriffsverwirrung. Hätte er nur beachtet, was er selbst in Betreff der Buße zu gestehen sich bewogen findet, er hätte fast müssen auf die Wahrheit kommen. Die Ketzer können das Sacrament der Buße nicht verwalten, weil sie keine Jurisdiction haben. Aber warum haben sie denn keine Jurisdiction? Ohne Zweifel deßhalb, weil sie an sich unfähig sind, solche zu besitzen, d. h. an sich unfähig, das Sacrament der Buße zu administriren. Wären sie an sich, trotz ihrer Stellung außerhalb der Kirche, dazu fähig, dann sieht man nicht ein, warum nicht hie und da Einem die nöthige Jurisdiction gegeben oder — supplirt werde. Nicht die Jurisdiction an sich macht zur Verwaltung des Bußsacraments fähig, sondern dieselbe wird nur Solchen ertheilt,

welche vermöge ihrer Stellung in der kirchlichen, näher hierarchischen Ordnung jene Fähigkeit an sich besitzen. Diese Stellung ist es, was den Ketzern abgeht, und dies ferner ist es, was sie an sich unfähig macht, das Bußsacrament zu verwalten.

Bleiben wir der Wahrheit getreu. Es ist Thatsache, daß das Sacrament der Taufe (und der Ehe) von Jedermann, die übrigen Sacramente dagegen allerwenigstens nicht von Juden und Heiden (ich drücke mich so aus, um keinen Streit zu veranlassen) administrirt werden können. Diese Thatsache läßt sich aus dem Einen, allen Sacramenten gemeinsamen Wesen des Sacramentes offenbar nicht genügend erklären, muß vielmehr, wenn sie überhaupt begründet ist, darin begründet sein, daß Taufe (und Ehe) außer dem allen Sacramenten Gemeinsamen noch etwas Unterscheidendes, und gerade so Etwas an sich haben, was da möglich macht, daß sie von Nichtchristen administrirt werden, während das allen Sacramenten Gemeinsame nur die Möglichkeit einer Administration durch Sünder und Ungläubige innerhalb der Kirche involvirt. Nach jenem Besondern und Unterscheidenden der Taufe (und, wie wir bald sehen werden, auch der Ehe) haben wir uns also umzusehen. Nur so dürfen wir Antwort auf unsere Frage erwarten.

Wer dies zuerst erkannt hat, ist Bonaventura. Es ist, sagt er, 1) bei allen Sacramenten zu gültiger Verwaltung erforderlich die Intention, qua quis intendat facere quod Christus instituit ad humanam salutem, vel saltem facere quod facit Ecclesia — was im Grund dasselbe ist. Dies fordert die rectitudo juris (weil nämlich das Heil ganz von Christus abhängt). Ueberdies besteht

2) unter den einzelnen Sacramenten der Unterschied, daß einige nur von Bischöfen, andere nur von Priestern, und noch andere endlich von Nichtpriestern verwaltet werden. Die erste Classe bilden die Priesterweihe und Firmung; die zweite die Buße, Eucharistie und Oelung; die dritte die Taufe und Ehe. Dies, sagt Bonaventura, erfordert der ordo dignitatis d. h. es hat seinen Grund in der specifischen Unterschiedenheit der Sacramente. Jener ordo nämlich fordert, ut majora majoribus, minora minoribus et media mediis committantur. Nun sind aber die Priesterweihe und Firmung Sacramente, quae respiciunt excellentiam virtutis s. dignitatis, stehen insoferne am höchsten (suprema) und können deßhalb nur von Bischöfen verwaltet werden. Taufe und Ehe stehen umgekehrt auf der niedrigsten Stufe, infima, inwiefern sie Sacramente sind, quae respiciunt indigentiam necessitatis, und können deßhalb verwaltet werden a quibuscunque ordinibus et personis inferioribus. Die drei übrigen Sacramente stehen in der Mitte, und können deßhalb nur von Priestern verwaltet werden, quae inter episcopos et inferiores personas sunt quasi in medio constituti. Endlich 3) erfordert die securitas salutis, ut res sic fiat, ut in dubium non cadat, d. h. daß die Gültigkeit der Sacramente nicht von der persönlichen Beschaffenheit, Gläubigkeit und Tugendhaftigkeit des Verwalters abhängig sei — was natürlich mit Rücksicht auf das Vorhergehende gesagt sein muß [1]).

Hiemit ist ein Versuch gemacht, die in Frage stehende Differenz auf eine Differenz zurückzuführen, welche unter den Sacramenten selber und an sich bestehe. Wir können

---

1) Breviloqu. VI, 5.

uns nicht damit begnügen, denn die angegebene Unterschiedenheit der Sacramente ist nicht genügend begründet und nicht so bestimmt bezeichnet, daß sich daraus die Thatsache vollständig erklärte, welche zu erklären ist. Gesetzt aber auch, es wäre überzeugend dargethan, 1) daß Taufe und Ehe auf der niedrigsten Stufe in Betreff der Würde stehen, und daß 2) der Stufe, worauf die Sacramente in Betreff der Würde stehen, die Würde der Ministri in angegebener Weise entsprechen müsse und könne: so ist doch noch nicht erwiesen, daß Ketzer, Juden und Heiden jene zwei niedrigsten Sacramente verwalten können. Unter den Priestern stehen noch viele Menschen, bis man an die genannten kommt — die 6 Ordines in der Hierarchie abwärts, dann die Laien, Männer, Weiber —, und man sieht nicht ein, warum nicht bei diesen müsse stehen geblieben werden; ja schon das Heruntersteigen auch nur auf die Laien ist durch die angegebene Abstufung der Sacramente nicht genügend erklärt. Darin mag denn auch der Grund liegen, daß Bonaventura, der so wundervoll systematische, consequente und bestimmte Dogmatiker, in diesem Kapitel etwas schwankend ist und seine im Ganzen vollkommen klare Anschauung trübt, indem er, sich selbst zuwider, das eine Mal einen Unterschied zwischen Taufe und Ehe in Betreff des fraglichen Punktes zu setzen, das andere Mal das von Taufe und Ehe Geltendgemachte auf alle Sacramente auszudehnen scheint, und endlich doch zuletzt vorzugsweise die von Thomas geltend gemachte Nothwendigkeit durchblicken läßt. Aber troß alle dem hat er uns doch den Weg gezeigt, auf dem, wenn überhaupt, zu finden ist, was gesucht wird.

Um möglichst bestimmt und deutlich zu sein, müssen wir

mit der Behauptung beginnen, es gelte in Betreff des hier erörterten Punktes von der Ehe dasselbe wie von der Taufe, eine Behauptung, die im Folgenden wird zu beweisen sein. — Hiernächst werden wir als unbezweifelte und allgemein anerkannte Wahrheit aussprechen dürfen: Wer eigentlich und primitiv die Sacramente verwaltet und spendet, ist die Kirche als Repräsentantin Christi [1]). Demnach sind die einzelnen Menschen als Ministri Sacramentorum Organe, Instrumente der Kirche. Daraus folgt, es könne, obgleich an sich der Mensch als solcher die erforderliche Fähigkeit besitzt, nicht Jeder ohne Ausnahme, sondern nur Derjenige die Sacramente verwalten, welcher befähigt ist, der Kirche als Organ bei dieser Funktion zu dienen; und dieses wiederum heißt nichts Anderes, als: derjenige, welcher fähig ist, die Intention der Kirche oder die Intention zu haben, das zu thun was die Kirche thut [2]). Hat nun die Kirche bei allen Sacramenten die gleiche Intention, oder verrichtet sie in allen ohne Unterschied das Gleiche? Wenn nicht, so ist die Möglichkeit gegeben, daß ein Mensch das eine oder andere Sacrament verwalten könne, andere aber nicht, denn wer der einen oder andern Intention der Kirche fähig ist, ist damit noch nicht jedweder fähig. So ist es in der That. Was die Kirche in der Spendung des Tauf- und Ehe-Sacramentes verrichtet, ist jeder Mensch ohne Ausnahme, was sie dagegen in den übrigen 5 Sacramenten verrichtet, sind nur Mitglieder der Kirche, genauer sogar nur Glieder der Hierarchie zu intendiren fähig. Das ist der Grund der zu erklärenden Thatsache.

---

1) cf. Cat. rom. P. II. c. 1. qu. 18.

2) Conc. Trid. S. VII. de sacr. in gen. c. 10 und 11.

Aber dieser Grund wird sofort selbst begründet werden müssen. Warum sind bei den übrigen 5 Sacramenten nur Glieder der kirchlichen Hierarchie, bei Taufe und Ehe aber alle Menschen fähig, die erforderliche Intention zu haben? Der Grund dieser Thatsache liegt ohne Zweifel darin, daß erstere wesentlich und nur Mitgliedern der Kirche, letztere dagegen ebenso wesentlich solchen Menschen ertheilt werden, welche sich außerhalb der Kirche befinden.

Zuvörderst in Betreff der Taufe ist das zuletzt Gesagte an sich klar und bedarf eines Beweises nicht. Der Täufling ist wesentlich ein außer der Kirche stehender Mensch, ein Nichtchrist; nur ein Nichtchrist kann getauft werden; durch die Taufe eben ist es, daß der Nichtchrist zum Christen, zum Mitglied der Kirche wird. Fassen wir nun sogleich dies ins Auge, so erscheint der Täufling als ein Mensch, über welchen die nichtchristliche Welt zu verfügen, zu bestimmen hat; er befindet sich auf einem Gebiete, welches das Eigenthum der nichtchristlichen Welt ist, und ist somit selbst das Eigenthum der letztern; er ist folglich, mit Einem Wort, so beschaffen, daß nur Solches an und mit ihm vorgenommen werden kann, was Nichtchristen zu verrichten im Stande sind, oder, was dasselbe ist, daß die Nichtchristen Alles zu verrichten im Stande sind, was an ihm, durch wen immer, vorgehen kann. Daraus folgt: wenn der Nichtchrist getauft werden kann, so kann er auch durch Seinesgleichen, durch einen Nichtchristen getauft werden. — Gehen wir näher auf die Sache ein. Jeder Mensch wird mit der wesentlichen Bestimmung geboren, Christ zu werden; jeder geborne Mensch ist ein zu taufender Mensch; denn in Beziehung auf Christus ist es ja, daß das Menschengeschlecht forterisstirt; wäre nicht der

Erlöser, so würde Adam in demselben Momente, als er sündigte, gestorben sein und es wäre kein Mensch geboren worden. Hat aber jeder Mensch, der in die Welt eintritt, die wesentliche Bestimmung, Christ zu werden, so besitzt er von selbst das Recht, und zwar ein absolutes Recht, aus der nichtchristlichen Welt in die christliche überzugehen, aus dem Zusammenhang mit dem natürlichen, adamitischen Geschlechte aus, und in den Zusammenhang mit dem christlichen Geschlechte, in die Kirche einzutreten. Diesem Rechte muß irgend eine Pflicht entsprechen. Es ist leicht zu sehen, dieselbe sei in doppelter Gestalt vorhanden; einerseits ist es die Pflicht (und eben damit auch das Recht) der Kirche, einen solchen Menschen an sich zu ziehen und in sich aufzunehmen; andererseits die Pflicht (und eben damit auch das Recht) der nichtchristlichen Welt, der natürlichen Menschheit, denselben zu entlassen, in die christliche Welt hinübergehen zu lassen. Das Eine wie das Andere, diese Entlassung wie jene Aufnahme, geschieht durch einen und denselben Akt, die Taufe. — Es fragt sich freilich noch, ob diesem Recht resp. Pflicht eine Fähigkeit entspreche. In Betreff der Kirche wird daran nicht gezweifelt. Aber es muß auch in Betreff der Nichtchristen behauptet werden. Zunächst könnte gesagt werden, sowohl die aufnehmenden Christen, als die entlassenden Nichtchristen gewähren dem aus der einen in die andere Welt Uebertretenden bloße Unterstützung und diese habe auf beiden Seiten, hier wie dort, denselben Charakter, woraus folge, daß die Fähigkeit dazu für die Nichtchristen ebenso, als für die Christen ein Resultat aus dem vorhin genannten Rechte sein müsse. Vielleicht aber erscheint dies als ein zu äußerliches Raisonnement. Sehen wir daher die Sache näher

an. Jeder geborne Mensch hat die wesentliche Bestimmung, Christ zu werden, ist also ein wesentlich zu taufender Mensch. Sagt man hiernach, er habe das Recht, getauft zu werden oder sich taufen zu lassen, so ist klar, dies Recht sei nicht ein ihm äußerlich angehängtes, sondern in seinem Wesen begründetes, mit seiner Existenz von selbst gegebenes Recht. Folglich ein Recht, welches die Fähigkeit zur Verwirklichung dessen, worauf es sich bezieht, nicht erst als Hinzugekommenes zu empfangen braucht, sondern wesentlich in sich begreift. Recht und Fähigkeit fallen geradezu zusammen; das Eine ist in dem Andern; genauer sogar sind es nur zwei Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, für das genannte Wesen jedes gebornen Menschen. Folglich würde jeder geborne Mensch sich selbst taufen können, wenn nicht die Selbsttaufe aus irgend einem hier gleichgültigen Grunde unmöglich wäre. Da dieser Grund, welcher die Selbsttaufe unmöglich macht, die an einem Andern vorzunehmende Taufe nicht berührt, so bleibt also dem zu taufenden Menschen die Fähigkeit zu taufen überhaupt; und wir haben den Satz: jeder geborne Mensch ist wie ein zu taufender, so auch ein zu taufen fähiger Mensch, und zwar ist er Letzteres, weil er Ersteres ist. Der zu taufende Mensch aber ist wesentlich Nichtchrist. Folglich ist der Nichtchrist fähig, die Taufe zu verrichten. — Wendet man ein, die Häretiker, Schismatiker, Juden ꝛc. kurz die Nichtchristen begehen, wenn sie taufen, eine Grenz-Ueberschreitung, indem sie auf das Gebiet der Kirche hinüber greifen: so ist das richtig, denn in der That nehmen sie die Taufformel, welche in der Kirche und Eigenthum der Kirche ist, vom Gebiete der Kirche hinweg. Allein das Resultat, welches wir gefunden haben, wird dadurch nicht

beirrt. Daß die außerkirchlichen Menschen Mancherlei — Lehren, Gebräuche, religiöse Akte rc. — aus der Kirche besitzen und besitzen können, ist allbekannt; jede Häresie nimmt bei ihrem Ausscheiden mehr oder weniger mit sich, vorzugsweise schriftliche Urkunden des kirchlichen Bewußtseins, die heil. Schrift und andere. Daß die Taufformel zu dem, was so außerhalb der Kirche sein kann, gehören müsse, hat das Vorhergehende gezeigt. Daß aber hiemit nicht gesagt sein wolle, es finde außerhalb der Kirche wirkliche Rechtfertigung Statt, ist längst vom h. Augustin genügend auseinander gesetzt. — Man kann an berührter Grenzüberschreitung oder Gebietsverletzung schon deßhalb keinen Anstoß nehmen, weil eben solche stattfindet auch bei der von Mitgliedern der Kirche verrichteten Taufe. Nehmen die taufenden Nichtchristen Etwas vom Gebiet der Kirche auf das außerchristliche hinaus, nämlich die Taufformel, so nehmen die taufenden Christen Etwas vom außerchristlichen Gebiet in das christliche Gebiet herein, nämlich eben den zu taufenden Menschen. Freilich begeht dabei die Kirche kein Unrecht, weil jeder Mensch die Bestimmung hat, Christ zu werden, somit wesentlich ein zu taufender Mensch ist und folglich der Kirche das Recht verleiht, ihm die Taufe zu geben. Aber gerade diese Beschaffenheit des Menschen ist es auch, was den Nichtchristen das Recht verleiht, die Grenze zu überschreiten, um die Taufformel aus der Kirche heraus zu holen, denn weil und inwiefern die nichtchristlichen Menschen wesentlich zu taufende Menschen sind, so und insofern steht ihnen ein Anspruch an die Taufformel zu. (Ebenso gut, als an Anderes, was ihnen etwa zur Vorbereitung auf die Conversion dienen kann; wie denn Niemand Anstoß daran nimmt, wenn z. B. ein Heide die

christliche Dogmatik und Geschichte studirt, um sich die christliche Lehre anzueignen u. dgl.). In der Unvermeidlichkeit besagter Grenzüberschreitung, welche sich bei der Taufe, wer immer diese verrichten möge, findet, tritt in der That die Möglichkeit einer von Nichtchristen zu verrichtenden Taufe am anschaulichsten zu Tage, weil hiebei am entschiedensten und reinsten der Mensch erscheint als participirend an beiden Welten, der nichtchristlichen und der christlichen, an dem Reiche der Natur und dem Reich der Gnade.

Dasselbe Resultat, welches wir hiemit in Betreff der Taufe gefunden haben, wird eine kurze Erörterung auch in Betreff der Ehe geben. Wäre freilich wahr, was Melchior Canus aufgebracht und seither viele Theologen behauptet haben, daß nämlich der die Brautleute benedicirende (genauer: trauende) Priester Minister Sacramenti Matrimonii sei, so könnten wir uns alle weitere Erörterung ersparen. Allein es ist nicht wahr, und zwar so entschieden, daß es keineswegs, wie die Mehrzahl meint, als theologische Meinung passiren darf, sondern als falsche Meinung zu verwerfen ist. Da dogmatisch bestimmt ist, der mutuus consensus contrahentium (regulariter per verba expressus) sei die Causa efficiens Matrimonii [1]; da ferner die Causa matrimonii von selbst auch causa sacramenti matrim. ist; und da endlich Niemand an der Stelle der Contrahenten den Consensus geben kann: so sollte in diesem Punkte kein Zweifel herrschen. Um indessen nicht

---

1) Decret. Eugen. IV. ad Armen. Harduin IX. p. 440. vgl. Cat. rom. P. II. c. 8. qu. 4.

in theologische Streitigkeiten verwickelt zu werden, halten wir uns ganz an Thatsächliches. Es ist Thatsache, daß die in der Kirche seiende Ehe Sacrament sei, freilich nur diese, aber auch jede ohne Ausnahme; d. h. wenn nur die Eheleute Mitglieder der Kirche und von der Kirche als Eheleute gekannt und anerkannt sind, so ist ihre Ehe ein Sacrament. Daher die zweite Thatsache, daß wenn ein häretisches, jüdisches, heidnisches Ehepaar in die Kirche eintritt, die Ehe desselben ohne Weiteres, ohne revalidirt oder benedicirt zu werden, sacramentale Ehe, ein Sacrament ist [1]). Nur das Eine wird erfordert, daß eine solche Ehe an sich wahre Ehe sei, entsprechend den kanonischen Ehegesetzen. Darin liegt, daß die Ehe solcher Personen schon vorher Sacrament gewesen, natürlich nicht wirklich, aber potentiell, der Möglichkeit nach. Der einfache Eintritt in die Kirche wirkt nicht etwas Neues — die Ehe bleibt dieselbe —, sondern macht nur, und zwar ganz unmittelbar, gleichsam passiv, das möglichseiende Sacrament zu wirklichseiendem oder auch das erst dem Wesen nach vorhandene zu existentem. Also haben auch in diesem Falle Häretiker, Heiden ꝛc. ein Sacrament verwaltet. Wie die außerhalb der Kirche gegebene und empfangene Taufe so lange, als der Träger derselben außer der Kirche weilt, der Wirkungen entbehrt, die der kirchlichen Taufe zukommen, so verhält es sich auch mit der außerkirchlichen Ehe — die derselben entsprossenen Kinder treten nicht ohne

1) Es ist mir nicht unbekannt, daß da und dort, namentlich in Frankreich, die Ehe solcher Eheleute, welche mit einander convertiren, solemnisirt werde. Aber auch nur dies. Noch Niemand hat es für nothwendig erklärt, und Niemand dafür gehalten, daß damit die Ehe erst geschlossen oder dadurch Sacrament werde.

Weiteres in den Schoos der Kirche und die Anwartschaft des Heiles ein, die Treue ist nicht absolut, darum die Ehe nicht unauflöslich, also nicht schlechthin Monogamie u. s. w. —; allein das ändert, wie wir in der Erörterung über die Taufe gesehen haben, an der Sache Nichts. Man könnte sagen: so lange nicht die vollen Wirkungen der Sacramente vorhanden sind, so lange sind die Sacramente selbst nicht in voller Wirklichkeit vorhanden. Das ist richtig, wir müssen es zugeben. Allein es ist ein großer Unterschied, ob Etwas gar nicht, oder ob es nur in noch nicht vollkommener Wirklichkeit vorhanden sei. Allem, was nicht Gott ist, kommt wesentlich zu, vollkommene Wirklichkeit nicht von Anfang an zu sein, sondern zu werden, und folglich als Seiendes gelten zu müssen, ehe es als vollkommene Wirklichkeit ist. Wollte man nur letztere als Seiendes anerkennen, dann dürfte man in der Welt Wenig oder Nichts als seiend prädiciren.

Scheint es sich hiernach mit der Ehe ganz ebenso zu verhalten, wie mit der Taufe, so nämlich, daß das Sacrament der Ehe dann von Nichtchristen verwaltet werde, wenn Juden, Heiden ꝛc. von Christen dagegen, wenn Christen eine Ehe eingehen: so müssen wir jetzt sogar weiter gehen, diesen Schein für falsch erklären und behaupten, das Ehesacrament werde durchgängig, wer immer die Brautleute sein mögen, von Nichtchristen administrirt. Die Richtigkeit dieser Behauptung liegt auf flacher Hand. Wie das Sacrament der Taufe, so kann auch das der Ehe nur von Nichtchristen empfangen werden. Die Empfänger der Ehe aber sind, im Unterschied von den Empfängern der Taufe, zugleich die Verwalter des Sacramentes. Folglich können nur Nichtchristen Verwalter des Ehesacramentes

sein. Man sieht, es kommt hier auf den Beweis des Obersatzes an. Versuchen wir ihn. An der Ehe ist zunächst das Sacramentale von dem Natürlichen, oder es ist die Ehe als Sacrament von sich selbst als solcher zu unterscheiden. Jenes hat Dieses zur Voraussetzung und Unterlage; nur Solche können das Sacrament der Ehe empfangen, welche die Ehe als solche, als natürliche Verbindung geschlossen haben. Anderer Seits aber sind beide Elemente nicht von einander zu trennen; das Sacramentalische fällt mit dem Natürlichen unmittelbar zusammen. Die Schließung der Ehe als solcher nun ist ein Akt des natürlichen Menschen, oder des Menschen, inwiefern er Glied des natürlichen (adamitischen) Geschlechtes ist, also des nichtchristlichen Menschen. Folglich ist die Sache des nichtchristlichen Menschen auch die Schließung der Ehe als sacramentaler Verbindung, weil, wie gesagt, diese mit der natürlichen Ehe, obgleich von ihr unterschieden, unmittelbar zusammenfällt. Es scheint eine paradoxe Behauptung zu sein, daß das Sacrament der Ehe von nichtchristlichen Menschen empfangen werde, wenn doch christliche Brautleute dasselbe empfangen. Aber das Sacrament der Ehe wird eben von Denen empfangen, welche die natürlich eheliche Verbindung eingehen, und zwar in dem Momente und gerade dadurch empfangen, daß sie jene Verbindung eingehen; letztere ist nur das Logisch-Frühere. Die Eingehung der natürlich-ehelichen Verbindung aber ist wesentlich ein natürlicher Akt oder ein Akt des Naturmenschen; nur der Naturmensch, nicht aber der Christ als solcher kann sich ehelich verbinden. Folglich empfängt der Mensch, ob er getauft sei oder nicht getauft, das Sacrament der

Ehe nicht als Christ, sondern als Mensch, als adamitischer oder natürlicher Mensch.

Also verhält es sich mit der Ehe ganz auf die gleiche Weise, wie mit der Taufe, nur Nichtchristen können sie empfangen. Folglich ist der vorgeführte Syllogismus richtig. Denn, haben wir in Betreff der Taufe die Möglichkeit, daß Nichtchristen gültig taufen, darin erblickt, daß wesentlich Nichtchristen die Empfänger der Taufe sind, so müssen wir in Betreff der Ehe dasselbe behaupten und die Eheleute als fähige Ministri Sacramenti matrim. anerkennen, obgleich sie als Menschen, die die Ehe schließen, und in dem Momente, wo sie dieses thun, Nichtchristen sind. Zugleich aber haben wir dort die Möglichkeit, von genannter Fähigkeit Gebrauch zu machen, darin gesehen, daß jeder geborne Mensch die wesentliche Bestimmung habe, Christ zu werden, wesentlich ein zu taufender Mensch sei, und folglich Anspruch auf die der Kirche gehörende Tauffomel habe. Ganz so verhält es sich auch bei der Ehe; die Ausübung der nach Vorstehendem allen Menschen zukommenden Fähigkeit, das Ehesacrament zu verwalten, ist darin begründet, daß die natürliche Ehe die wesentliche Bestimmung hat, Sacrament zu sein, so daß sie nur ist, um Sacrament zu werden. Die Ehe ist ein Geheimniß, eine Gnadenanstalt, ein Sacrament nur in Christo und durch Christus. An sich ist ein so natürliches, so ganz in der Beschaffenheit der Natur gegründetes Verhältniß, wie die Ehe ist, kein Geheimniß. Dieses und damit ein Sacrament kann die Ehe nur dadurch werden, daß zu dem Natürlichen Etwas hinzukommt. Dies geschieht durch Christus; und es ist nichts Anderes, als dies, daß der Ehe, deren alte Form unverändert bleibt, ein anderer Inhalt, eine neue

Substanz gegeben wird, daß ihr nicht mehr einfach natürliche, sondern wesentlich zu erlösende Menschen, nicht Glieder des adamitischen, sondern des christlichen Geschlechtes entsprossen; daß demgemäß die Verbindung der Eheleute nicht mehr bloß die in der Geschlechtlichkeit begründete ist, deren Zweck und Erfolg in der Fortpflanzung des natürlichen Menschen und sofort in Gründung der Familie, der Gesellschaft, des Staates und was damit zusammenhängt, liegt, sondern eine Verbindung, aus der auch geistige Geburt, Wiedergeburt erfolge, so daß sie zum Abbilde der Verbindung Christi und der Kirche wird; daß also, mit Einem Wort, die Ehe aufhört, bloßes Naturverhältniß zu sein und zu einer Gnadenanstalt umgeschaffen wird, eine bestimmte Stellung und Function in dem Erlösungs- und Rechtfertigungswerke erhält. Diese Bedeutung hat die Ehe durch Christus empfangen, denn von Christus geht die Rechtfertigung aus. Aber dem Wesen nach hat sie dieselbe von dem Augenblicke an, nachdem das Urtheil über die Vollbringer der ersten Sünde auf Erden gesprochen war. Wie so? Wenn nicht Christus, wenn nicht Restitution des Menschen wäre, so gäbe es keine Ehe, weil keine Menschen, die dieselbe schlößen, weil kein Geschlecht, das ihr entsproßte. Nach der Sünde lebten und pflanzten sich die ersten Menschen nur in Folge dessen fort, daß sie begnadigt waren, daß bereits Christus in ihnen wirkte. Die adamitische Ehe nach der Sünde und die nachadamitische Ehe hat zunächst die Gestalt, die Vererbung der Sünde zu vermitteln. Aber eben damit ist sie auch Vermittlerin der Erlösungsgnade; ohne diese gäbe es keine Erbsünde, gäbe es nicht einen Tod, der fortwährend durch das Leben überwunden wird (denn das ist die Erbsünde), sondern

lediglich Tod. Sagen wir es mit Einem Wort: Vor der Sünde war die Ehe nicht ein Geheimniß, sondern ein einfach natürliches Verhältniß; nach der Sünde aber wurde sie unmittelbar ein Geheimniß, ein Sacrament, weil eine Anstalt zur Vermittlung der Erlösungsgnade. In dieser ihrer Beschaffenheit konnte sie nun freilich vollkommen wirklich erst nach Christus werden, weil die volle, vollkommen wirkliche Erlösungsgnade erst von dem persönlichen Christus ausgeht. Aber darum hört sie nicht auf, von Anfang an wesentlich Dasselbe zu sein, eben das zu sein, was sie durch Christus ist. Damit haben wir die Einsicht, sämmtliche Menschen, welche die natürlich-eheliche Verbindung einzugehen fähig sind und wirklich eingehen, können nicht nur, sondern müssen das Sacrament der Ehe administriren; ein Sacrament freilich, das dann erst in der Kirche, wo der ganze Christus ist und wirkt, eine vollendete Wirklichkeit wird.

Hiemit haben wir, wie uns scheint, den Satz bewiesen, wovon wir ausgegangen, die Möglichkeit einer Administration der Sacramente, der Ehe und Taufe, liege darin, daß diese Sacramente wesentlich Nichtchristen gespendet werden. Was an Nichtchristen vorgeht, kann von Nichtchristen verrichtet werden. Hat es zugleich eine wesentliche Beziehung auf Christus, der Art, daß es überhaupt nur in dieser Beziehung und durch dieselbe i s t, so k a n n es Sacrament sein, und i s t e s w i r k l i c h, wenn es in der Kirche Sacrament ist. All das trifft zu bei der Taufe und Ehe. Somit ist bewiesen, was zu beweisen war.

Zur Vollendung des Beweises muß nur noch ein kurzer Blick auf die fünf übrigen Sacramente geworfen werden. Diese können nur Mitgliedern der Kirche ertheilt

werden. Folglich nur innerhalb der Kirche. Folglich nur durch solche Menschen, welche Mitglieder der Kirche sind (denn an diejenigen, welche innerhalb der Kirche stehen, haben die außerkirchlichen Menschen kein Recht). Folglich näher durch solche, die von der Kirche dazu auserwählt, bestellt, autorisirt sind, denn Alles, was innerhalb der Kirche vorgeht, kann nicht nur, sondern muß von der Kirche als solcher bestimmt, angeordnet, festgesetzt sein, dermaßen, daß als Organ der Kirche für irgendwelche Function immer nur derjenige gelten kann, der als solches von der Kirche selber aufgestellt ist.

Somit haben wir, um Alles kurz zusammenzufassen, den Satz: was die Kirche bei Ertheilung des Tauf- und Ehe-Sacramentes vornimmt oder verrichtet, können alle Menschen ohne Ausnahme, was sie dagegen bei Ertheilung der übrigen Sacramente verrichtet, können nur Mitglieder der Kirche und zwar näher nur solche, die von der Kirche eigens dazu bestellt und autorisirt sind, vorzunehmen oder zu verrichten intendiren, und zwar dieses deßhalb, weil jene beiden Sacramente den Nichtchristen, diese aber nur den Mitgliedern der Kirche gespendet werden. Darin ist die Thatsache gegründet, die wir zu erklären hatten.

Es wäre der Mühe werth und interessant genug, vorstehende Erörterung so abzuschließen, daß sie Moment einer alle Sacramente umfassenden Erörterung würde. Allein das würde eine eigene, und zwar umfassende Abhandlung erfordern. Wir begnügen uns deßhalb, folgende Thesen auszusprechen: 1) Rechtfertigung und Heil des Menschen sind dadurch bedingt, daß er Mitglied der Kirche

sei; 2) Mitglied der Kirche wird der einzelne Mensch durch die Kirche; 3) also ist nöthig, daß zuerst die Kirche sei. 4) Die Kirche ist die von Christus abstammende Menschheit. 5) Diese Abstammung geht so vor sich, daß die mit der nicht aufzuhebenden Abstammung von Adam gesetzte Form der Menschheit unverändert bleibt. 6) Folglich ist die Substanz der von Christo abstammenden Menschheit eine andere, als die übrig gebliebene Form anzeigt; es hat Transsubstantiation stattgefunden. 7) Somit ist die Bildung der Kirche, als Verwandlung des adamitischen in christliches Geschlecht, ein Sacrament, inwiefern formell das Wesen des Sacramentes Transsubstantiation ist. 8) Dieses Eine Sacrament, welches die Grundlage der Rechtfertigung bildet, ist nicht in dieser Allgemeinheit, sondern vollzieht sich durch mehrere Momente hindurch. 9) Diese sind die sieben Sacramente. Das erste ist die Priesterweihe; es müssen vor Allem Repräsentanten Christi vorhanden sein, um welche sich die Gläubigen wie um Mittelpunkte schaaren, wie die ersten Gläubigen sich um Christus selbst versammelt haben. Es ist klar, die Bestellung solcher Repräsentanten Christi könne nur durch Christus selbst, und sofort immer nur von Oben ausgehen, so daß die Bischöfe vom Papst, die Priester von den Bischöfen gesetzt werden. Woraus folgt, das Sacrament der Priesterweihe könne nur von Bischöfen gespendet werden. Ebenso klar ist aber auch, daß die Priesterweihe ein anderes Sacrament voraussetze, nämlich die Taufe, die Verwandlung des natürlichen Menschen in einen christlichen Menschen, denn nur der christliche Mann kann Priester werden. Die Taufe wiederum setzt ebenso ein anderes Sacrament voraus, die Ehe nämlich, als die

Quelle, woraus zu tausende Menschen entspringen. Hat sich durch Verbindung von Gläubigen mit den Priestern (und durch diese mit den Bischöfen und dem Papst) die Kirche gebildet, oder sind Menschen Mitglieder der Kirche geworden, so handelt es sich sofort darum, dieselben zu befestigen, damit Jedem als selbstständigem Gliede bestimmte Stellung und Function angewiesen werden könne; ein Geschäft, welches rechtmäßig nur durch Die verrichtet werden kann, die zwar vom Papste abhängig, aber doch unmittelbar von Christus berufen sind, durch die Bischöfe (Firmung). Endlich dienen dann die drei übrigen Sacramente dazu, das so Gegründete und Befestigte zu erhalten, im Einzelnen zu pflegen, etwaige Störungen immer wieder gut zu machen, auch noch im Augenblick des Todes die Substanz zu beschützen und zu erhalten, welche unter der Form des adamitischen Menschen, unter jener Form, die eben jetzt zerbricht, verborgen liegt. Die Verwaltung dieser drei Sacramente fällt ausschließlich solchen Mitgliedern der Kirche zu, welche eigens dafür von der Kirche bestellt und autorisirt sind, nämlich den Priestern, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie innerhalb der Kirche stattfindet. 10) Demnach erscheinen die Taufe und die Ehe als zwei Sacramente, welche, wenn es erlaubt ist, so zu sagen, früher sind, als das erste Sacrament. Darin ist es begründet, daß dieselben außerhalb der Kirche administrirt werden können, während die Administration aller übrigen ausschließlich in die Kirche fällt.

Hiemit sei die Apologie der Ketzertaufe geschlossen. Darüber Etwas beizubringen, daß und warum diejenige Ketzertaufe, überhaupt diejenige Taufe, welche nicht in der

rechten Form und Intention verrichtet worden, ungültig und als nicht geschehen zu betrachten sei, wäre überflüssig. Dagegen können wir nicht schließen, ohne noch ein Mal, wie schon Anfangs, darauf aufmerksam zu machen, daß gar viele der gegenwärtigen Sekten die Taufe als leere Ceremonie behandeln und weder in der rechten Form, noch mit der Intention verrichten, das zu vollbringen, was die Kirche vollbringt, indem sie tauft.

Dr. Mattes,
Prof. in Hildesheim.

3.

Kritik der Dischinger'schen „Principien der speculativen Trinitätslehre, mit Rücksicht auf Zukrigl."

Zweiter Artikel.[1])

Bisher haben wir gesehen, daß Dischinger den theogonischen Prozeß gänzlich undenkbar gefunden und dieß aus folgenden Hauptgründen: weil es auf diese Weise in Folge des angenommenen Werdens keine gleiche Ewigkeit, kein wahres Ineinandersein, keine organische Lebensverbindung und zuletzt keinen wechselseitigen Lebensverkehr der göttlichen Hypostasen geben soll. — Wir haben alle diese erhobenen Bedenklichkeiten zu lösen versucht. Indeß meint Dischinger in unserer Reconstruction der Trinität nicht bloß die Undenkbarkeit des theogonischen Prozesses, sondern zugleich auch eine Menge von Widersprüchen und sogar von der Kirchenlehre abweichende Resultate, d. h. Häresien zu finden. Diese sollen sich aber auf unsere Auffassung des Verhältnisses der Einheit zur Dreiheit, dann: des Verhältnisses des Wesens zu den Personen und endlich des gegenseitigen Verhältnisses der drei Personen zu einander beziehen.

---

1) Siehe Jahrgang 1849, Heft 3.

Wir wollen nun sehen: ob wirklich jene Widersprüche und von der Kirchenlehre abweichende Resultate, deren Dischinger uns beschuldigt, aus unserer Reconstruction hervorgehen.

a) Erstlich entdeckt Dischinger in unserer Reconstruction des theogonischen Processes eine Viereinigkeit. Wir sollen nämlich zwischen Person und Individuum einen realen Unterschied setzen, und daher auch zwischen Dreiheit und Einheit, wodurch sodann eine Vierheit entstehe. S. 30 der Bonner Kath. Vierteljahresschrift für Wissenschaft und Kunst (Neue Folge. 3. Jahrgang. 1. Heft 1849) sagt er: „Indem wir zwischen der Einheit und der Dreiheit ein ideales Verhältniß ansetzen, müssen wir ein reales ausschließen; denn dieses setzt zwischen die Einheit und die Dreiheit einen sachlichen Unterschied, wornach eine Vierheit in demselben Objecte anzunehmen wäre. Zukrigl konnte auf seinem dualistischen Standpunkte nicht zur Einsicht gelangen, daß man von einer Sache zugleich dieses, wie jenes praediciren könne, sondern er mußte, da ihm die Einheit entschwunden, einen realen Unterschied annehmen."

Worin besteht aber unser realer Unterschied zwischen Person und Individuum?

Wir sagten (S. 249 in unserer Schrift): „Die Person ist ein sich als Realgrund erfassendes, denkendes und wissendes freies Sein; das Individuum dagegen ist ein Subject an sich, aber nicht für sich, der Person eignet daher das Selbstbewußtsein und das Grunddenken, dem Individuum „(Natursubjecte)" bloß das Bewußtsein und das Schemadenken".

Darauf erwidert Dischinger S. 31: „Wäre dieses wahr, so könnte man von Gott nie die untheilbare Einheit

— **indivisa unitas**, ἄτομος — wovon Individuum nur die Umschreibung ist, prädiciren." Nach Oischinger soll also das Eine und selbe absolute Prinzip nach einer Beziehung eine Dreipersönlichkeit und nach der andern Beziehung ein Individuum sein; letzteres sollen wir aber negiren. Darauf entgegnen wir: Wir verneinen keineswegs, daß Gott nach der einen Beziehung eine Dreipersönlichkeit und nach der andern nur Ein Wesen sei, und daß dieses eine Dreipersönlichkeit constituire, aber dieß müssen wir bemerken, daß für die Bezeichnung der Wesenseinheit Gottes das Wort: Individuum, unpassend sei, da es im eigentlichen Sinne nur den Natursubjecten eignet, die aber gerade **divisa membra** der Einen differenzirten Natursubstanz sind; das Wesen Gottes dagegen ist in der Trinität nicht real zertheilt, so daß die drei Hypostasen drei Theilganze wären; das absolute Princip setzt sich im Sohne in seiner Ganzheit entgegen. Es ist demnach in allen drei Hypostasen dieselbe und Eine Substanz (reale Einheit) ganz vorhanden (**Unitas in trinitate**), und zugleich sind die drei Hypostasen unzertrennlich mit einander verbunden und constituiren so Einen Lebensorganismus (**Trinitas in unitate**) d. h. ein Wesen für sich und in Bezug auf Anderes. Daher ist von Gott die untheilbare Einheit — **indivisa unitas** — auch nach unserer Reconstruction zu prädiciren. Da nun aber nach unserer Anschauung die Einheit nicht als etwas Reales für sich der Dreiheit gegenübertritt und steht, sondern die Dreipersönlichkeit das Reale selbst ist, wie kann dann Oischinger uns der Viereinigkeit zeihen? Sagt ja das vierte Lateran-Concil: „**Et ideo in Deo solummmodo trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu na-**

tura divina.“ Heißt es denn nicht in unserer Schrift S. 255: „Ein und dasselbe Princip (reale Einheit) als solches sei dreimal in den drei Personen real gesetzt?“ Wo wird denn hier angedeutet, daß das absolute Princip als reale Einheit noch außer, über oder neben den drei Personen subsistire?

Wie kann Oischinger jene Stelle so commentiren S. 31: „Wenn Zukrigl einen realen Unterschied zwischen der Einheit und der Dreiheit, mag er letztere als dreimaliges Setzen oder Selbstpotenziren, oder wie immer fassen, annimmt, so kann er der Viereinheit, welche von der Kirche verworfen wurde, nicht entgehen, oder es entsteht ihm eine absolute Einheit mit drei Lebensäußerungen, womit die Dreipersönlichkeit aufgehoben ist. Wenn er eine reale Einheit annimmt, so kann er nur Vierfaches zählen; denn wenn er auch die Einheit mit der Dreiheit verbunden sein läßt, so ist sie immerhin real von der Dreiheit verschieden, wenn auch nicht geschieden.“ Dann S. 32: „Wie man sieht, ist nach Zukrigl nur darum keine Viereinheit vorhanden, weil das Absolute nicht von den drei Elementen getrennt ist. Aber dieses ist durchaus ungenügend; denn es ist auch die eine Person von der andern, z. B. der Vater von dem Sohne, nicht getrennt, und doch ist eine Mehrheit vorhanden.“ Wo haben wir eine solche Behauptung aufgestellt? Wir sagten ja selbst (S. 298 in unserer Schrift): Man könne „das in allen drei Personen immanente, Eine, gleiche und selbe göttliche Wesen nicht von diesen scheiden, und so als Viertes über ihnen, gleichsam wie die Gattung über ihren Individuen „(d. i. mittelst der Reflexion, weil sonst die Gattung in der Concretheit nicht für sich, sondern nur in den Individuen existirt)“ hin-

stellen, weil es ja nicht vor, neben oder über und außer den Personen ist, da Es von Ewigkeit „(in denselben)“ sich selbst bewußt war.“ Denn die Dreipersönlichkeit ist ja die Existenzform des absoluten Principes. Deßhalb bemerkten wir auch: „Das Absolute ist den Momenten seiner Selbstobjectivirung, d. i. den Personen immanent.“ Es ist demnach nicht mit denselben nur so verbunden, wie Dischinger uns aufbürdet. Das Absolute ist ja in den Proceß selbst eingegangen, und hat nur in den drei Personen sein Dasein, und außer diesen nicht. Wir haben also die Kirchenlehre von der Dreieinigkeit Gottes nicht im Geringsten verletzt. Wenn aber Dischinger meint, daß unsere Ansicht im vierten Lateran-Concile verdammt werde, so irrt er sich gewaltig. Denn auch wir behaupten ja mit dem Concil und dem Petrus Lombardus, „quod una quaedam summa res est, quae veraciter est Pater, et Filius et Spiritus sanctus.“ Die summa res ist eben hier unsere reale Einheit, die Eine und selbe absolute Substanz, welche dem Vater, Sohne und h. Geiste immanent ist. Sie wird aber erst diese dreipersönliche Bestimmtheit, d. h. sie entfaltet sich als Vater, Sohn und h. Geist durch die Subjectobjectivirung = durch den theogonischen Proceß, = Zeugung und Doppelhauchung. Denn früher ist sie unbestimmtes Sein. Da sie aber schlechthiniges Sein ist, so ist sie auch Bestimmen durch Sich, mithin ist diese Unbestimmtheit von Ewigkeit aufgehoben, indem sie als absoluta res nicht zu warten hat auf ihre Differenzirung durch ein anderes Sein, deßhalb ist sie von Ewigkeit wirklicher Vater, Sohn und h. Geist. Daher sagen auch wir: „tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem,“ da das Prius und Posterius im absoluten Subjectobjectivirungsprocesse ein absolutes ist,

und zwischen ihnen nicht bloß ein Ineinander-, sondern auch ein Nebeneinander Statt findet. Auch verstoßen wir uns nicht gegen den Satz: sed est Pater, qui generat — wenn Dischinger S. 33 sagt: „Ganz unrichtig und verkehrt ist der Ausdruck: das absolute Princip, die Einheit, die Einpersönlichkeit erzeugt u. s. w.“ Denn nach unserer Anschauung ist ja eben vor der Differenzirung das unbestimmte absolute Princip der potentielle Vater, nach der Differenzirung aber wird es durch die Entgegensetzung (Communicirung seines absoluten Seins) im Sohne zum wirklichen Vater. Somit kann man immerhin sagen: das absolute Princip als potentieller Vater erzeuge den Sohn. Daß aber das absolute Princip als Einpersönlichkeit den Sohn erzeuge, haben wir nirgends behauptet, da es ja erst nach der Selbstobjectivirung durch die Beziehung zum subjectiven = persönlichen Vater wird. Als unbestimmtes reines Sein ist das absolute Princip vor der Differenzirung sonder Zweifel weder generans, noch genita, noch procedens zu nennen. Und ebenso ist sie nicht an sich und für sich, sondern nur im potentiellen Vater als generans, und im Sohne als genita und im h. Geiste als procedens zu denken [1]). Dieß hebt aber das Concil deßhalb hervor, um die Idee der Viereinigkeit zu beseitigen, da leicht irgend Einer meinen könnte: daß die summa res als absolute Einheit den Vater, Sohn und h. Geist setze, und sodann außer diesen Personen für sich noch stehen bleibe. Wenn aber Dischinger S. 33 und 34

1) Die Prädicate: generans, genita und procedens fallen demnach in die gewöhnliche Daseinsform des absoluten Principes (summa res), aber nicht in sein Sein, als solches (substantia, essentia, seu natura divina). Denn das Wesen ist in allen drei Hypostasen dasselbe und gleich absolut.

bemerkt: „Nach der Kirchenlehre sind die Einheit und Dreiheit ideale Unterschiede, während Zukrigl und Staudenmaier eine Verbindung beider als Viereinheit annehmen. Das Mittelglied bildet der theogonische Proceß, der gerade durch die angeführte Decretale auf das Bestimmteste verpönt ist:“ — so hat er ganz übersehen, daß es darin auch heißt: sed est Pater, qui generat etc. Ist da der Proceß wohl negirt: Gewiß nicht. Negirt man den theogonischen Proceß, so kann man nimmer mit Recht sagen: daß Gott Dasein durch Sich ist. Und da wir weiterhin nirgends einen realen Unterschied zwischen der Einheit und Dreiheit machen, d. h. die reale Einheit neben der Dreiheit hinstellen, so „entsteht uns auch nicht, um der Viereinheit zu entgehen, eine absolute Einheit, mit drei Lebensäußerungen, womit die Dreipersönlichkeit aufgehoben ist.“

b) Doch Oischinger meint: Wir haben nicht bloß eine Viereinigkeit Gottes, weil nach unserer Anschauung das absolute Princip mit drei Personen verbunden sein soll, sondern auch zugleich eine Vierpersönlichkeit. Denn S. 36 und 37 sagt er: „Läßt man die absolute Persönlichkeit oder das absolute Princip gegen die drei Personen thätig sein, so entsteht entweder eine Quaternität, oder die Dreipersönlichkeit wird zu einer Erscheinungsform der Einpersönlichkeit gemacht.“ Wir sollen also „von einem absoluten Principe gegenüber den drei Personen sprechen und daher Gott in Gott eintragen,“ weil wir sagen: „Wird das absolute Princip sich offenbar durch Wesens-Entgegen- und Gleichsetzung, so kann und muß es sich auch in mehreren Persönlichkeiten wissen.“

Weiter bemerkt Oischinger: „Zukrigl nennt dieses Absolute auch substantia prima, also sind die drei Personen

dieser absoluten Substanz gegenüber secundäre Substanzen. Beide vertragen sich nicht zusammen; denn weiß sich das Absolute in den drei Substanzen, so liegt dieselbe Anschauung, wornach die pantheistische Philosophie sagt: Gott weiß sich im Menschen, zu Grunde. Wie hier, so ist dort die Selbstständigkeit sowohl des absoluten Principes, als der drei relativen aufgehoben. Wie aber kann sich etwas in einem andern wissen? wie ist eine solche Immanenz und Confusion denkbar?" Allein wo ist da eine Quaternität, wenn das absolute Princip sich entgegen- und gleichsetzt, und nicht außer und über und neben seinen Positionen steht, sondern eben diese reale Triplicirung ist? Wo sagten wir wohl: daß das Eine absolute Princip gegen die drei Personen thätig sei, auf welche Weise sodann vier absolute Substanzen entstünden, von denen das absolute Princip die substantia prima, und die drei Personen dieser gegenüber secundäre Substanzen wären? Wenn wir nach dem Vorgange von Strauß hier das Absolute substantia prima nennen, so hat Dischinger weder Strauß noch uns verstanden. Wir wollten hiemit nur andeuten, daß Gott nicht zu denken sei als Gattungssubstanz, welche sich real zertheilend in Individuen verwirklicht und ihre Existenz hat. Auch können die Personen nicht im Gegensatze zum absoluten unbestimmten Principe secundäre Substanzen genannt werden, da sie ja eben die Objectivirung desselben (der substantia prima), und im Wesen Eins und alle gleichewig sind. Dischinger folgert daher auch mit Unrecht: „daß sich „(auf diese Art)" das Absolute in den drei Substanzen „(Hypostasen)" als in einem Andern weiß? Daß sich Gott in der Dreiheit wissen könne, wird Niemand bestreiten, der erkannt hat, daß auch das Natur-

princip in einer Vielheit von sinnbegabten Individuen um seine Erscheinungen weiß. Wie sollte es auch anders sein, wenn das Eine absolute Princip sich in allen drei Hypostasen real objectivirt hat; denn diese sind ja seine Existenzform. Aber dieses Sichwissen des absoluten Principes in den drei Hypostasen, als Vater, Sohn und h. Geist — heißt nimmermehr: Sich in einem wesentlich Andern wissen. Gott weiß sich nur in sich. Der Subjectobjectivirungsproceß des Absoluten ist demnach nach dualistischer Anschauung ein wesentlich anderer, als nach der monistischen. Dort setzt sich das absolute Princip in seiner Ganzheit entgegen und ebenso gleich, und dieß in sich selber, aber nimmer in einem Andern. Hier aber geht das absolute Princip in eine reale Zertheilung ein, in die Besonderung und zwar in der Weltwendung oder in seiner Verendlichung. Es entfaltet sich zuerst in den drei Naturreichen, und dann sich steigernd in einer unendlichen Vielheit von Menschenindividuen, in welchen es sein Selbstbewußtsein gewinnt und nach Strauß so allpersönlich wird. Welche Differenz daher zwischen beiden!

Ist aber nach unserer Ansicht das absolute Princip weder als unbestimmtes Sein noch als Einpersönlichkeit gegen die drei Personen thätig, da jenes mit diesen Eins ist, und nicht früher für sich existirte, so haben wir auch gar nicht „die Dreipersönlichkeit zu einer Erscheinungsform der Einpersönlichkeit gemacht." Nach unserer Anschauung kann ja das unbestimmte absolute Princip nie als persönlich aufgefaßt werden, da es durch den Selbstobjectivirungsproceß erst absolutes Subject, absolute Persönlichkeit wird, d. h., eben durch seine Selbstunterscheidung in den drei Hypostasen. Würden wir eine absolute Einpersönlich-

keit, und dazu noch eine absolute Dreipersönlichkeit annehmen, dann müßten wir einen doppelten Subjectobjectivirungsproceß in Gott statuiren; davon hat aber Dischinger gewiß nichts in unserer Schrift gelesen. Darum hat Dischinger nur aus einem Mißverständniß eine Vierpersönlichkeit in unserer Reconstruction gefunden. Er äußert S. 37: „Zudem ist eine jede Person ein selbstbewußtes und wollendes und thätiges Wesen. Wenn aber in ihr das absolute Princip weiß, und will und handelt, wie ist sie noch eine Persönlichkeit? Es entsteht eben alsdann eine vierfache Persönlichkeit; denn zu der dreifachen kommt noch die absolute hinzu, welche diese dreifache gleichsam zusammenhält und als das Centrum sie vereinigt. Sie ist das Band, welches zwar von ihnen nicht getrennt ist, aber doch in ihnen gemeinsam denkt und daher das absolute Bewußtsein begründet. Wie ist so etwas, abgesehen von dem Widerspruche mit dem Dogma, je nur denkbar? Wenn das Eine und dasselbe absolute Princip jeglicher Person immanent ist, wie es S. 26 (in unserer Schrift) heißt, so geht entweder die Dreipersönlichkeit in der absoluten, oder diese in jener auf.“ Da nach unserer Auffassung das absolute Princip vor seiner Differenzirung keineswegs als absolute Einpersönlichkeit existirt, so kann sich selbe auch nicht in der Dreipersönlichkeit denken. Denn dieß wäre allerdings unmöglich, wenn wir es behauptet hätten, was aber eben nicht der Fall ist. Kein Princip hat eine doppelte Subjectobjectivität. Es kann sich eine Persönlichkeit nicht in der andern denken, sondern sie muß sich selbst in sich denken und wissen. Daher haben wir auch nicht eine absolute Einpersönlichkeit als ein Viertes neben der Dreipersönlichkeit hingestellt, und sie mit dieser verbunden, da-

mit sie selbe gleichsam zusammenhalte. Denn wir sagten nur: daß eben diese absolute Dreipersönlichkeit in der begrifflichen Einheit die absolute Persönlichkeit constituire, und daß deßhalb die absolute und dreifache Persönlichkeit dasselbe, aber nur jedesmal nach einer andern Beziehung ausgedrückt, sei.

c) Wiederum sollen wir nach Dischinger den Tritheismus schlecht widerlegen, dann selbst hiedurch in denselben gerathen, und endlich abermals in die Quaternität zurücksinken. So heißt es S. 38: „Weil der Gattungsbegriff „(nach uns nämlich)“ auf Gott nicht anwendbar ist, sollen nicht drei Götter in dem Subjectobjectivirungsprocesse entstehen. Der Gattungsbegriff soll aber der Natur allein zukommen, „(und Gott nicht)“, eine durchaus irrige und neuerfundene Behauptung.“ Dann S. 39: „Welches ist aber nach dieser neuen Theorie der Unterschied zwischen der Gattung, welche Gott, und zwischen der Gattung, welche der Natur beigelegt wird? Der Unterschied besteht in dem logischen und realen Allgemeinen, oder dort soll die Gattung nur in den Individuen, hier aber als reale Einheit wirklich sein, so daß dort die Individuen getrennt, hier aber die Personen durch die reale Einheit wie durch Klammern zusammengehalten werden.“ „Also gibt es immerhin, wenn auch keine Drei getrennte, so doch Drei verbundene Götter. Der Tritheismus ist also nicht widerlegt. Es wurde aber schon bewiesen, daß keine reale Einheit gegenüber der Dreipersönlichkeit, wenn auch damit verbunden, angenommen werden kann, ohne eine Quaternität zu behaupten.“

Dischinger verkennt ganz den Sinn in unserer Behauptung, „daß der reale Gattungsbegriff auf das Abso-

lute gar nicht anwendbar ist.“ Er sagt: „Wie albern ist die Behauptung, daß sich nur im Naturgebiet die Gattung finde? Oder heißt nicht Gott und die Creatur Wesen und Geist und Person?“ Meint Dischinger wirklich, daß die reale Gattung auch außer der Natur stattfinde, dann muß er auch den Traducianismus zugeben, und annehmen, daß die Geister erzeugt und nicht geschaffen werden. Ja noch mehr: er muß dann statuiren, daß die absolute Substanz durch die Besonderung in drei Individuen sich differenzirt habe, wodurch drei Theilganze entstehen, d. h. drei getrennte göttliche Individuen, in welchen die göttliche Gattung als Immanenz ihre Existenz hat. Denn wo reale wirkliche Gattung, da ist Individualisirung (reale Zertheilung und Besonderung), weil nur so die Gattung wirklich wird und ist. Nun aber wissen wir, daß das absolute Princip in seinem Subjectobjectivirungsprocesse in seiner Ganzheit sich entgegen- und gleichsetzt, jedoch jedesmal in einer andern Daseinsform, also sich nicht individualisirt; daher auch die Hypostasen nicht von einander getrennt, sondern in einander existiren, indem sie eben nur einen absoluten Lebensorganismus bilden. Wie kann dann Dischinger uns zurufen: wir hätten zwar keine getrennten, aber drei verbundene Götter? Haben wir wohl je behauptet, daß der Vater, Sohn und h. Geist drei von einander unabhängige Wesen für sich sind? Constituiren sie nicht in ihrer Immanenz nur Ein Wesen? Sagten wir nicht selbst: es gibt drei immanente göttliche Factoren, oder Personen, welche im Wesen Eins sind? Kann aber der reale Gattungsbegriff nicht auf das Leben Gottes angewendet werden, so kann man auch nicht behaupten, daß es drei getrennte Götter gebe, da ja über-

haupt die Gattung eine beliebige Mehrheit von Individuen befassen kann. Und nur daraus, weil das absolute Leben nicht als Gattungsproceß aufgefaßt werden kann, ist es begreiflich: wie das Athanasische Symbol sagen kann: Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus s. et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Fände aber der Gattungsproceß Statt, so gäbe es drei getrennte, und wenn man will, auch mehrere Gottheit-Individuen. Daher haben wir allerdings dadurch den Tritheismus widerlegt gegen jene, welche der Kirchenlehre die Behauptung aufbürden, daß nach ihr das Absolute als Gattungssubstanz sich in drei getrennten Individuen verwirkliche, und somit drei getrennte Götter bilde.

Ueberhaupt kennt Oischinger noch nicht den Unterschied zwischen dem realen und dem subjectiven (dem logischen oder formalen) Gattungsbegriffe. In letzterer Beziehung lassen sich allerdings verschiedene Dinge unter einen gemeinsamen Ausdruck bringen. Denn so ist wohl, wie Oischinger behauptet, Gott ein Wesen und der creatürliche Geist auch, aber deßhalb sind sie doch nicht von Einer Gattung, d. i. von derselben Substanz durch Besonderung (Individualisirung) entstanden. Hier ist also nur das logisch Allgemeine gemeint. Man kann auch nicht sagen, daß es eine allgemeine Geistessubstanz gibt, welche sich in die einzelnen Menschengeister besondert hat und noch hinfort besondert. Daß aber der Geist Allgemeinbegriffe bilde, kommt nur daher, weil er mit der Naturpsyche im Menschen verbunden ist; es hat daher der Typus des Naturlebens einen Einfluß auf sein Denken, da er von demselben gewisse Formen entlehnt.

Was aber den Unterschied zwischen der Gattung, welche Gott, und zwischen der Gattung, welche der Natur

beigelegt wird, anbelangt, den Oischinger uns ausbürdet, so müssen wir bemerken, daß wir einen solchen nirgends aufgestellt haben. Denn die Gattung hat nach unserer Anschauung stets nur in den Individuen und zwar in getrennten ihr Dasein; sie ist nur als ein immanentes Real-Allgemeines (durch die Besonderung in den Individuen), aber nie als reale transcendente Einheit (Monade) vorhanden, da sie sich ja eben durch die Besonderung real zertheilt hat. Deßhalb wissen wir auch von keiner Gattung, welche Gott beigelegt wird. Denn nach unserer Auffassung gibt es ja außer den Personen keine Gottheit (Gattung), welche als reale Einheit bestehen und dann als solche die drei Personen zusammenhalten würde, wie eine Klammer. Denn die Dreipersönlichkeit ist eben das absolute reale Princip, oder das reale absolute Eine Wesen. Frage: wo sind wir dann wieder in eine Quaternität zurückgesunken?

d) Aber nun findet Oischinger, daß wir uns in der Durchführung unserer Reconstruction auch des Modalismus schuldig gemacht haben, da wir den Tritheismus widerlegen wollten. Er sagt S. 43: „Will Zukrigl, der mit dem Sabellianismus den Tritheismus widerlegen will, beide überwinden, so muß er die Selbstpotenzirung und den theogonischen Proceß perhorresciren, der dem Resultate nach ganz mit der hegel'schen Dialektik zusammenfällt, wonach Gott nichts weiter, als dieser logische, sich in drei Negationen bewegende Proceß ist, der Ausdruck, daß Gott als Satz (Vater), Gegensatz (Sohn) und Gleichsatz (heiliger Geist) in Lebenseinheit existirt, ist ganz modalistisch; denn man sagt zwar Gott Vater, Gott Sohn, und Gott heiliger Geist, aber nimmer: Gott als Vater, als Sohn und als heiliger Geist, weil dieses nur einen Modus Gottes aus-

drückt, wie die Ausdrücke: der Mensch als denkendes, als fühlendes u. s. w. modalistisch sind.“ Dischinger meint demnach, daß wir uns Gott in einer dreifachen formalen Zuständlichkeit oder Erscheinung oder Thätigkeit denken; wodurch die drei Hypostasen als Selbstheiten aufgehoben sind und wobei Gott als Einpersönlichkeit dreifach thätig ist, indem er in ein dreifaches Verhältniß mit der Welt als Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher eingeht, und dieses dreifache Verhältniß sei dann die Dreieinigkeit Gottes.

Hier hat aber Dischinger vergessen, daß wir früher stets von einer wesenhaften Entgegen- und Gleichsetzung des absoluten Principes gesprochen. Es sind demnach Vater, Sohn und heiliger Geist nicht bloße Thätigkeiten des Einen ihnen immanenten, absoluten Principes, sondern reale Positionen. Wie kann er uns dann im Widerspruche mit seiner frühern Anschuldigung, daß wir eine Quaternität behaupten, auch noch Sabellianismus und Modalismus vorwerfen?

Und endlich: warum sollte man nicht sagen können: Gott existirt als Vater (Satz), Sohn (Gegensatz) und heiliger Geist (Gleichsatz) in Lebenseinheit? Wer kann wohl von Gott den verschiedenen modus existendi negiren? Sind die drei Hypostasen etwas Anderes als die drei verschiedenen wesenhafte persönliche Daseinsweisen des absoluten Principes, welche zusammen dessen Eine und selbe (weil nicht getrennt) Wesensexistenz bilden? Damit stimmt ja auch Peronne überein [1]). Dieser modus existendi Gottes

1) Praelect. theolog. Vol. IV. pag. 269. Divinae personae non diversa, sed eadem existentia fruuntur, etsi modus existendi distinctus sit in qualibet persona; nec tres personae, proprie loquendo sunt tria entia, sed idem ens divinum trina subsistentia donatum.

ist doch wahrhaftig nicht eins mit dem Modalismus der Häresie. Denn nach Simon's modalistischer Auffassungsweise der Trinität sind ja Vater, Sohn und heiliger Geist bloße Aeußerungs- oder Erscheinungsweisen, Formen derselben einigen göttlichen Person (Epiph. Haer. II, 2); nach Sabellius aber nur drei Namen oder Erscheinungsweisen einer und derselben Person (Ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίαι. Dann: Μία ὑπόστασις, τρεῖς ἐνέργειαι).

Drum ist Dischingers Anklage eine völlig ungerechte: daß wir den Tritheismus durch den Modalismus zu widerlegen suchen.

Deßhalb huldigen wir noch keineswegs dem Modalismus, wenn wir eine Analogie von der Potenzirung gebrauchen, um dadurch anschaulich zu machen, wie ein und dasselbe absolute Wesen sich dreimal setzen und insofern vervielfältigen und entfalten, und doch dabei Eins bleiben kann, weil die Vervielfältigung eine immanente und das absolute Princip (die reale Einheit) nicht real entzweit, sondern in der Subjectobjectivirung in seiner Ganzheit gesetzt wird. Wenn wir hiezu das Beispiel: Eins zur dritten Potenz erhoben, bleibe immer Eins, ungeachtet der dreimaligen Multiplication —, gewählt: so wollten wir hiemit nur eine Analogie geben und nicht mehr, daher hieraus keineswegs einen stringenten Beweis ableiten. Sagt aber Dischinger hierauf S. 42: Es „werden hier die Personen gezählt, der Vater und der Sohn und der heilige Geist, oder es greift die Addition, nicht aber die Multiplication oder Potenzirung Platz“. Und dann: daß „Eins nicht zur dritten Potenz erhoben werden könne.“ „Bei Gott könne von keiner Erhebung — wohl aber Entäußerung die Rede sein“: so ist unsere Bemerkung: Wir

wollten ja eben nicht den Polytheismus begründen, sondern nur die dreifache reale Daseinsweise des Einen und selben absoluten Principes (in drei Hypostasen) versinnbilden. Deßhalb sagten wir auch: das absolute Princip auf der ersten Stelle heißt Vater, auf der zweiten Sohn, auf der dritten heiliger Geist. Wenn aber Oischinger meint: die absolute Selbstpotenzirung sei bei Gott eine absolute Unmöglichkeit, und deßhalb seien wir in den Modalismus verfallen: so ist es nur eine Selbsttäuschung von ihm. Denn wer hat Gott wohl in's Dasein übersetzt, als er sich selbst? Wie sollte nun eine Potenzirung nicht möglich sein, wenn Gott in der zweiten und dritten Entwicklungs- und Daseinsstufe mehr Bestimmtheit als in der ersten und endlich in allen dreien seine volle Bestimmtheit erhält? Wenn aber Oischinger entgegnet S. 42 und 43: nach unserer Reconstruction „gibt es nur Entwicklungsstufen und Momente oder Existenzformen der Einen und ungetheilten Persönlichkeit, aber nie drei Personen; denn die Potenzirungsform A, und A^2 und A^3 weist nur diesen Proceß nach, wodurch das Eine Wesen wächst und sich entfaltet. Tritt es in das zweite Stadium ein, so ist die erste Form verschwunden, und ist es im dritten, so sind die zwei vorhergehenden nicht vorhanden. Von da an aber kreist es wiederum — dem zu- und abnehmenden Monde vergleichbar — zu A zurück und beginnt den Kreislauf von Neuem": so hat er ganz außer Acht gelassen, daß nach unserer Reconstruction des absoluten Subjectobjectivirungsprocesses nicht blos formale, sondern wesenhafte Entwicklungsstufen (wirkliche Hypostasen) eintreten müssen, da wir ja stets eine wesenhafte Entgegen- und Gleichsetzung des absoluten Principes behaupteten, indem sonst die Idee der absoluten Persönlich-

keit gar nicht erreicht wird, wenn Gott sich nicht als Vater, Sohn und hl. Geist weiß. Deßhalb verschwinden die Entwicklungsstufen gar nicht, sondern sie bleiben. Das absolute Princip muß allerdings auf der zweiten Entwicklungsstufe eben zufolge derselben zu einem andern persönlichen Factor sich constituiren, als auf der ersten. Dasselbe gilt dann auch von der dritten Entwicklungsstufe. Um aber die bleibende Substanz jeder Hypostase anzudeuten, wählten wir die Bezeichnung: $1^3 = 1 \times 1 \times 1 = 1$. Nur wenn wir unsere Reconstruction allein auf diese Analogie gegründet hätten, könnte für Dischinger ein Zweifel entstehen, ob wir nicht etwa dem Modalismus huldigen. Wohl sind nach unserer Anschauung die Uebergangsformen des absoluten Principes, d. h. dessen reale Entgegen- und Gleichsetzung nothwendig, damit es sich als Sein schlechthin wissen kann, aber nur verschwindet keine, sondern jede bleibt stehen, weil jede postulirt wird, da zum göttlichen Lebensorganismus und zum absoluten Selbstbewußtsein drei reale persönliche Factoren gehören. Es sind also die Formen permanent und nicht vorübergehende Erscheinungen „der Einen ungetheilten Persönlichkeit“.

Ebenso bürdet uns Dischinger mit Unrecht einen stetigen Kreislauf eines modalistischen Lebensprocesses Gottes auf. Ist der absolute Subjectobjectivirungsproceß Gottes von Ewigkeit fertig, wozu hätte er dann nöthig, denselben zu wiederholen? Es fällt ja im Absoluten die Verinnerung mit der realen Hypostasirung zusammen. Wir haben demnach nicht Ursache, die Selbstpotenzirung (die Selbstübersetzung des absoluten Seins in seine dreifache reale und persönliche Daseinsform) aufzugeben, wenn wir den Sabellianismus überwinden wollen. Denn unsere Potenzi-

rung des absoluten Principes ist eine bleibende, wesenhafte Position, verbunden mit Wachsthum in der Entfaltung, da selbes ja in der Entgegensetzung zugleich sein Sein real schaut, und in der Gleichsetzung eine reale Ueberzeugung von der Identität des Gegensatzes mit sich, als dem Principe (Satze) gewinnt.

e) Nun prüft Oischinger unsere Reconstruction in Betreff des Verhältnisses der Personen zu einander, und jetzt entdeckt er sogar darin einen verborgenen neun- oder zwölfpersönlichen Gott. Er deducirt dies S. 44 also: „drei Personen sind nur dann vorhanden, wenn es drei erkennende, wollende und thätige Selbstheiten gibt. Es ergibt sich daher, daß der Eine Selbstbewußtseinsproceß sich mit der Dreipersönlichkeit nicht verträgt. Denn da jede Person einen Selbstbewußtseinsproceß zu bestehen hat, so muß das, was Zukrigl von dem Selbstbewußtseinsproceß des Absoluten überhaupt sagt, auch von jeder göttlichen Person gelten. Wenn nun Zukrigl hier drei Daseinsweisen nach der Analogie des menschlichen Selbstbewußtwerdens, respective drei Personen entstehen läßt, so müssen, da jede Person einen solchen Proceß durchzumachen hat, neun oder zwölf solcher unnennbaren Producte entstehen, je nachdem man das absolute Princip dazu rechnet oder nicht. Es entwickelt sich also ein neun- oder zwölfpersönlicher Gott". Hierauf ist unsere Entgegnung: Wir nannten die Hypostasen (Coefficienten) im Subjectobjectivirungsprocesse des Absoluten auch reale Momente und dieß keineswegs ohne Grund. Hätte Oischinger den Sinn dieses Wortes bedacht, so würde er nicht gesagt haben: „da jede Person einen Selbstbewußtseinsproceß zu bestehen hat, so muß das, was Zukrigl von dem Selbstbewußtseinsprocesse des Absoluten überhaupt

sagt, auch von jeder göttlichen Person gelten". Dischinger vergaß sich hier zu fragen: Warum und wozu soll denn ein Moment (Coefficient) im Processe des Absoluten, wenn es auch ein reales Moment (Hypostase) ist, den ganzen Proceß des Absoluten wiederholen, als ob es kein Moment, sondern das absolute Princip selber wäre? Ist denn dieß nicht gegen alle Voraussetzung? Was vom Principe (von der Gottheit) als solchem (Ansichsein) gilt, kann nimmer von jedem Momente, wenn es auch principielles Fürsichsein ist, gelten, da sonst dieses zu jenem, d. h. das principielle Fürsich (der Coefficient) zum principiellen Ansichsein gemacht würde. Ist aber dieß richtig, so kann Dischinger uns nimmer mit Grund vorwerfen, daß unsere Reconstruction zu einer Neun- oder Zwölfpersönlichkeit des Absoluten führe. Es ist hier wohl zu merken: das formale Bewußtsein der einzelnen Hypostasen im Leben des Absoluten im Gegensatze zur Genesis derselben (reales Selbstbewußtsein sonst auch von uns genannt) ist blos eine Reconstruction oder Vergegenständigung des abgelaufenen Processes. Denn ein formales Selbstbewußtsein kommt ja nur dadurch zu Stande, daß ein Realprincip seine Thätigkeiten auf Sich als Causalität bezieht, d. h. Sich als das, was es bereits ist, erfaßt. Jene Thätigkeiten sind nun aber theils reale Emanationen, theils Relationen (Wechselbeziehungen), in welche eben die Principe (Hypostasen als emanirende und emanirte) zu einander getreten, weil sie ja lebendige sind und bleiben. Auf diese Weise werden dann die realen Geschiedenheiten zu formalen Unterschieden, die jedes Princip oder jede Hypostase an ihm selber trägt und besitzt.

Wenn aber Dischinger weiter fortfährt S. 46: „Es

muß der Vater, welcher das Object für den Sohn ist, auch zugleich die Veräußerung und die Setzung des Sohnes sein"; so ist dieß allerdings wahr, aber nur in einem andern, d. h. formalen Sinn. Denn wie das Absolute durch den Sohn (Object) zum Vater (Subject) wird, so wird auch umgekehrt der formale-subjective Vater zum formalen Objecte des Sohnes. Dieser setzt den Vater mit, der ja ohne Sohn blos Princip bliebe, und dieses Mitsetzen wird auch vom Sohne erfaßt, d. h. formal gesetzt. Der Sohn (Gegensatz) kann sich nicht als solchen denken, erkennen und wissen, ohne zugleich den Vater als reale Lebensbedingung von seinem Dasein vorauszusetzen, insoferne ist demnach der Vater eine formale Setzung vom Sohne. Die Setzung des Vaters ist als angeschaute (veräußerte und gesetzte) vom Sohne sonder Zweifel die That des Anschauenden, d. h. eben die Setzung des Sohnes. Aber diese Anschauung als formaler Proceß kann nimmer den realen Proceß zur Nachsetzung, sondern muß denselben zur Voraussetzung haben. Wie das formale Selbstbewußtsein der einzelnen Hypostasen sich bildet, ist ein anderer Proceß (weil blos logischer = Vergegenständigung = Reconstruction), als der genetische des realen Selbstbewußtseins. Jener formale Proceß muß sich nothwendig nach andern Kategorien und nach einer andern Analogie constituiren, als letzterer, da ja ein anderer Zweck zu erreichen ist. Bei dem realen Selbstbewußtseinsprocesse des absoluten Principes muß die Möglichkeit einer Wesenschauung construirt werden, daher die Nothwendigkeit der realen Hypostasirung, da eben das Charakteristische des absoluten Selbstbewußtseins darin besteht, daß das absolute Princip sein Wesen schaut, also nicht blos formal sein Sein weiß, wie der bedingte creatürliche

Geist. Bei dem formalen Selbstbewußtseinsprocesse dagegen ist die Möglichkeit aufzuzeigen, wie jede einzelne Hypostase sich als absolutes Wesen wissen könne (oder wie sie zum Subjecte wird) und dann zugleich in seiner eigenthümlichen Daseinsform sich erfasse, oder wie sich jede formal von den andern selbst unterscheide. Mithin ist hier nur formale, aber nicht emanirende Thätigkeit.

Ist jedoch der Proceß der wesenhaften Entgegen- und Gleichsetzung nur für das absolute Princip nöthig, so folgt aus unserer Reconstruction keineswegs, wie Dischinger S. 46 meint, daß der Sohn und der heil. Geist ob dem Mangel dieses ganzen Processes zu bloßen Erscheinungs- oder „Bewußtseinsmomenten“ der Einpersönlichkeit des Vaters herabsinken. Der Sohn ist ja das duplicirte oder communicirte Sein des absoluten Principes, also ein wesenhafter göttlicher Lebensfactor. Und dasselbe gilt auch von dem heil. Geiste, da dieser der reale doppelte Ausgang ist. Es ist sonach nicht blos eine einzige Person (der Vater), sondern auch der Sohn und h. Geist sind wirkliche Personen.

f) Weiter bemerkt Dischinger S. 46 und 47, daß wir die Behauptung aufstellen: man solle den absoluten Subjectobjectivirungsproceß Gottes nicht nach der logischen Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins construiren, und doch befolgen wir diese Regel selber nicht, da wir die Dreipersönlichkeit mit den logischen Elementen identificiren, indem wir den Vater als Satz, den Sohn als Gegensatz, und den h. Geist als Gleichsatz bezeichnen. „Es ist aber klar, daß alle drei Glieder zusammen nichts Anderes, als der logische Ausdruck von einem wirklichen Satze sind. Wo ist hier ein Uebergreifen über das logische Denken? Mag „Zukrigl“ auch diese drei Momente noch mit dem Selbstbewußtsein

verbinden, so gelangt er nicht weiter, als zu einer Analyse des selbstbewußten Ich. In diesem Falle ist der Satz das Vorstellende, der Gegensatz das Vorgestellte, und endlich der Gleichsatz das in diesem sich einheitlich erkennende Ich, oder vielmehr ein und dasselbe Ich, soferne es sich selbst denkt". Allein Dischinger irrt, wenn er meint, wir haben deßhalb uns „über das reflexive Erkennen nicht erhoben", weil wir den Vater Satz, den Sohn Gegensatz und den heil. Geist Gleichsatz nennen. Denn nach unserer Anschauung sind ja Satz, Gegensatz und Gleichsatz nicht etwa blos formale Bewußtseinsmomente (= Vorstellendes + Vorgestelltes + das sich als Einheit zwischen beiden erkennende Ich = Vorstellung), sondern reale, also wesenhafte Hypostasen. Wir bemerkten ja, daß die logische Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins nur eine Anwendung finden kann auf den actuellen formalen Selbstbewußtseinsproceß der Hypostasen, somit hat unsere Reconstruction nicht blos eine „einzige Person" zur Folge. Es ist demnach ganz unrichtig, daß wir mit den Bezeichnungen der Hypostasen als Satz, Gegensatz und Gleichsatz nichts Anderes, als die logische Analyse des selbstbewußten Ich gewinnen. Denn nach unserer Ansicht ist ja der Gegensatz im realen absoluten Selbstbewußtseinsprocesse nicht etwa blos die gegenübergestellte Vorstellung des Ich's des absoluten Principes (des Satzes), sondern ein wesenhaftes Object, welches eben deßhalb durch die Relation (auf den Vater) zur Persönlichkeit wird. Dischinger hat unsere Reconstruction nichts weniger, als vollkommen aufgefaßt; denn sonst würde er darin: daß wir den Vater Satz, den Sohn Gegensatz, und den h. Geist Gleichsatz nennen, etwas anderes, als die höchste leere Abstractheit erkannt haben.

Es ist ihm noch nicht die Idee klar, daß die Momente: Satz, Gegensatz und Gleichsatz in dem Subjectobjectivirungsprocesse eines jeden Lebensprincipes vorkommen, und zwar als nothwendige sich einstellen, und daß selbe qualitativ verschieden sich bei Gott und der Creatur gestalten müssen.

g) Allein, fährt Dischinger fort: auch die vorgeschlagene Analogie des genetischen Selbstbewußtseinsprocesses des menschlichen Geistes rechtfertigt unsere Reconstruction der Trinität nicht. Und wie so? „Nehmen wir“, sagt er S. 78, „auf das Selbstbewußtwerden, also nicht auf den Selbstbewußtseinsact Rücksicht, so kann wohl bei relativen, aber nimmer bei dem absoluten Wesen ein solches Selbstbewußtwerden angenommen werden. Denn zu diesem wird erfordert, daß ein selbstbewußter Geist auf den noch bewußtlosen, wenn auch schon innerlich lebendigen Geist einwirke, und ihn zur peripherischen Bethätigung vermöge. Wo ist aber bei Gott jener Geist, der ihn in diesen Proceß versetzt? Aber da entgegnest Du mir: Gott versetzt sich selbst in diesen Proceß; ich dagegen antworte Dir: wenn Gott sich selbst in den Proceß versetzt, so ist er bereits thätig; wozu also noch dieses in Thätigkeit Setzen?“

Allerdings ist Gott thätig, wenn er sich in den realen Subjectobjectivirungsproceß versetzt; denn als Sein schlechthin ist er auch Bestimmen durch Sich, aber nur fällt diese Thätigkeit eben zusammen mit seiner differenzirenden Thätigkeit in der realen Entgegen- und Gleichsetzung, daher kann man nicht sagen, daß Gott thätig ist vor seiner Differenzirung; hat aber diese begonnen mit seiner realen Hypostasirung, so ist mit derselben sein absoluter Selbstbewußtseinsproceß noch nicht vollendet, deßhalb ist ein neues

in Thätigkeit Setzen als nothwendig wohl begründet. Denn es läßt sich bei dem absoluten Subjectobjectivirungsprocesse Gottes unterscheiden zwischen seiner emanirenden und formalen Thätigkeit. Letztere kann erst nach der ersteren eintreten. Vor der Differenzirung kann aber Gott als unbestimmtes Sein nicht als thätig gedacht werden, sondern nur mit der Bestimmung zur Thätigkeit. Da aber Gott Sein schlechthin ist, somit Bestimmen und Wissen durch Sich allein, so ist er auch von Ewigkeit differenzirt, und somit auch thätig. So wie anderseits das absolute Princip erst dann wahrhaftig Gott ist und genannt werden kann, wenn es durch seine vollbrachte Differenzirung seine volle Bestimmtheit in der Dreipersönlichkeit erreicht hat. Ist aber das absolute Princip von Ewigkeit durch Sich differenzirt, somit ein bestimmtes Sein, so ist es auch von Ewigkeit Gott. Es gibt demnach allerdings ein Selbstbewußtwerden Gottes, aber nicht in relativer, sondern in absoluter Zeit. Nun wissen wir, daß die Ichheit = Selbstbewußtsein, d. h. sich wissendes Sein; die Persönlichkeit dagegen das sich als selbstbewußt bethätigende Sein ist, daher können wir sagen: jede Hypostase ist persönlich, weil sie im Zumalsein mit den andern sich als das bethätigt, was sie ist, d. h. selbstbewußt. Doch folgen Selbstbewußtsein und Selbstbethätigung in absoluter Zeit aufeinander, d. h. sie fallen zusammen; so wie anderseits die Selbstbethätigung der selbstbewußten Hypostasen ursprünglich nur innerhalb des absoluten Lebens vor sich geht.

Oischinger gibt uns auch zu verstehen, als hätten wir den Begriff der Persönlichkeit bei den göttlichen Hypostasen nicht erschöpft, und dieß in Folge unserer einseitigen Auffassung der Persönlichkeit des Menschengeistes, als blos

sich wissendes und als solches bethätigendes Sein; da wir blos das Sichwissen derselben, aber nicht auch zugleich ihre Selbstunterscheidung von einer fremden Persönlichkeit geltend machen, und selbe aufzeigen können. Er sagt S. 49: „Vielmehr gelangt an dem Du der Mensch zum Ich und ist nur so persönlich, daß er sich zugleich von einer zweiten Persönlichkeit unterscheidet. — Er ist nicht allein wissend, sondern zugleich wollend. Hier erstreckt sich also das Bewußtsein viel weiter, als auf das bloße Selbstwissen, sondern es enthält in sich auch die Thätigkeit auf das Du, und die lebendige Beziehung beider.“

Allein war außer Gott kein Sein vor der Weltschöpfung, so muß er sich durch Sich ins Selbstbewußtsein versetzt und zur Dreipersönlichkeit gestaltet haben, daher hatte er auch nicht nöthig, ursprünglich sich von einer fremden Persönlichkeit zu unterscheiden. Aber dessen ungeachtet ist in Gott doch eine Selbstunterscheidung der Personen von einander, da ja alle zugleich, in Folge des ewigen Processes, coexistiren. Denn so erkennt und weiß sich z. B. der Vater nicht blos Eins im Wesen mit dem Sohne und h. Geiste, sondern er unterscheidet sich auch in der Relation von denselben, und erkennt sich so als Nicht-Sohn und Nicht-h. Geist.

Die Genesis des Selbstbewußtseins und die Selbstbewußtseinsthätigkeit confundiren wir aber keineswegs, was Dischinger S. 48 an uns rüget, sondern auch wir unterscheiden beide, sowohl bei dem creatürlichen Geiste, als bei Gott. Denn die Genesis des Selbstbewußtseins bei dem endlichen Geiste ist bedingt von der Einwirkung eines andern selbstbewußten Geistes, wodurch die Differenzirung in Receptivität und Spontaneität geschieht, welche er sodann auf Sich bezieht, wodurch er Sich als Sein, Träger

und Causalität dieser Erscheinungen erkennt, und somit ein sichwissendes Sein (Ich) wird. Von nun an beginnt die Selbstbewußtseinsthätigkeit. Jetzt ist allerdings keine Differenzirung mehr nöthig, noch eine Einwirkung von Außen zur Weckung des Selbstbewußtseins. Und ebenso ist in Gott die Hypostasirung (die Genesis des realen Selbstbewußtseins) und dann der formale Selbstbewußtseinsproceß, sowie die actuelle Selbstbewußtseinsthätigkeit der einzelnen Hypostasen zu unterscheiden. Bei dem creatürlichen Geiste geht das Sein voraus, und das Sichwissen folgt erst später nach. Bei Gott aber ist das Sein mit dem Sichwissen coincident.

Dischinger sagt S. 48 und 49: „Man kann nur nach der Selbstbewußtseinsbethätigung, aber nimmer nach der Selbstbewußtseinsgenesis das absolute Selbstbewußtsein reconstruiren." Und warum nicht? weil nach Dischinger in Gott kein Werden denkbar ist. „Uebrigens" fügt er hinzu, „bleibt sich Zukrigl nicht constant, sondern er redet bald von dem Selbstbewußtsein, bald von dem Selbstbewußtwerden." Wir haben jedoch das absolute Werden erwiesen, daher ist die Reconstruction nach der Genesis des Selbstbewußtseins nicht unmöglich. Wir meinen aber: man könne auf beide Analogien, auf die Genesis des Selbstbewußtseins und auf die Selbstbewußtseinsbethätigung Rücksicht nehmen, nach der ersteren das reale absolute Selbstbewußtsein Gottes (die Hypostasirung) und nach der zweiten das formale Selbstbewußtsein der einzelnen Hypostasen (wie es sich jetzt fort und fort vollzieht) reconstruiren, doch mit stetem Hinblick auf die Realisirung der Idee des absoluten Selbstbewußtseins. Diese unterscheidende Rücksichtnahme bei unserer Reconstruction legt Dischinger uns als ein

Hin- und Herschwanken zwischen beiden zur Last. Hätte Dischinger diese Rücksichtnahme beachtet, so könnte er nicht fragen S. 50: „Wie sollte bei Gott eine Veräußerung, die nur in Folge der Einwirkung eintritt, und damit eine Verinnerung möglich sein?“ Allein eben deßhalb sagten wir: wollen wir bei Gott die Veräußerung (Objectivirung) begreifen, so dürfen wir nicht die logische, sondern die genetische Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins zu Grunde legen. Wenn aber Dischinger ausruft: Wie soll bei Gott eine Veräußerung möglich sein, da diese nur in Folge einer Einwirkung von Außen eintreten kann: so hat er gar nicht bedacht, daß Gott, wenn er das Sein schlechthin ist, auch das Bestimmen durch Sich sein müsse, mithin gar nicht der Einwirkung von einem fremden Sein bedürfen kann. Und kann ein Realprincip nur durch Selbstobjectivirung zu seiner Subjectivität gelangen, so ist die Veräußerung auch bei Gott nöthig, wenn er seine absolute Subjectivität durchsetzen soll.

Doch Dischinger geht noch weiter. S. 50 bemerkt er: „Gehen wir auf die einzelnen Momente (des theogonischen Processes) über, so finden wir auch hier die Parallele unrichtig durchgeführt.“ Hierauf ist aber zu erwidern: Der absolute Lebensproceß wird nimmer durch die Analogie (allein), sondern durch Contraposition, weil Negation alles und jedes creatürlichen Lebensprocesses, des logischen wie des ideellen, erschlossen. Jenes Analogisiren des absoluten Selbstbewußtseinsprocesses mit dem relativen ist nur ein begriffliches Verfahren mit ideellen Erkenntnissen, zu welchen nun einmal der Mensch als Synthese genöthigt ist, daher nur secundär am Gottesgedanken, der primär durch das

gerade Gegentheil der Analogie, durch Contraposition (absolute Negation des creatürlichen Ichgedankens) gewonnen wird.

Deßhalb sagten wir auch: der Typus der Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins könne nicht unbedingt und nicht ohne wesentliche Modification auf das Leben Gottes übertragen werden. Der absolute Selbstbewußtseinsproceß involvirt drei Coefficienten (oder Elemente): das entgegensetzende, dann: das entgegengesetzte, und endlich: das gleichgesetzte absolute Princip. Wir nennen diese Coefficienten oder Elemente auch reale Momente, weil sie den Einen absoluten Lebensorganismus constituiren, und zusammen die absolute Persönlichkeit.

Die Entgegen- und Gleichsetzung des absoluten Principes ist seine Veräußerung. Wir sehen also, daß es im absoluten Subjectobjectivirungsprocesse zwei Stufen der Entwicklung gibt: Veräußerung und Verinnerung. Die Veräußerung enthält die Acte der wesenhaften Entgegen- und Gleichsetzung, wo die Thesis schon vorausgesetzt ist. Die Verinnerung dagegen enthält die Acte der formalen Selbstbewußtseinsbethätigung aller drei Hypostasen.

Nur insoferne ist zwischen dem absoluten und dem relativen Subjectobjectivirungsprocesse allerdings eine Aehnlichkeit, daß sowohl bei dem ersten, als bei dem zweiten eine Veräußerung (Objectivirung) und Verinnerung (Subjectivirung) eintritt, wobei die Elemente (oder anders: Momente): Satz, Gegensatz und Gleichsatz vorkommen. Aber die Veräußerung und Verinnerung wird in beiden qualitativ verschieden sein, da ja die Principe qualitativ verschieden sind. Darum sind dort wesenhafte Objectivirung und reale Elemente (oder Momente), hier dagegen nur formale Objectivirung und eben solche Elemente (oder Momente).

Dort constituirt sich bei der Verinnerung eine Dreipersönlichkeit, hier dagegen nur eine Einpersönlichkeit.

b) Indeß Dischinger findet in dieser Deduction nichts als Widersprüche, da er die Idee des absoluten Selbstbewußtseins noch nicht gewonnen hat. Deßhalb kann er es auch nicht begreifen, warum gerade bei Gott die Selbstobjectivirung und die Identität (Gleichsatz) zwischen dem absoluten Subject (Satz) und Object (Gegensatz) eine reale (wesenhafte) sein müsse. Und daher findet er als letztes Resultat seiner Kritik, daß unsere Reconstruction zu nichts weiter leitet, als: daß die drei göttlichen Personen blos drei Acte sind. Denn S. 51 und 52 sagt er: „Ohne neuen Widerspruch bringt es diese Theorie zu nichts Realem. Denn bei dem Menschen ergeben sich Acte, eigentlich Momente, Erscheinungen genannt; bei Gott aber soll das, was bei dem Menschen ein Act ist, eine Substanz sein. Denn nur so scheint die Dreipersönlichkeit gewonnen werden zu können."

Nun meint er aber S. 53: „Soll das relative Bewußtsein das Reconstructionsprincip für das absolute bilden, so muß sich eine vollkommene Parallele ergeben, bei welcher die Verschiedenheit nicht ausgeschlossen ist. Diese kann sich aber nicht soweit erstrecken, daß hier ein anderes Glied oder eine durchaus andere Relation eintritt. Die Parallele ist daher aufgehoben, wenn bei Gott substantiale, bei den Menschen dagegen phänomenische Producte angenommen werden. Denn wenn auch die Bethätigung Gottes eine wesenhaftere ist, als die menschliche, so ist sie doch im Verhältnisse zur sich entäußernden Substanz nicht wesenhafter, als der Act des Menschen in Bezug auf seine Substanz, und bleibt folglich ein Act. Die Parallele wird

daher aufgehoben, wenn dort eine Substanzsetzung, hier eine pure That angenommen wird." — S. 54: „Nichts zu sagen davon, daß sie („die Personen") nur drei Acte sind; denn richtig durchgeführt, leitet die genannte Analogie nicht weiter."

Hätte Oischinger mehr erwogen: daß der creatürliche Geist sich bei seiner Differenzirung nur aus der formalen Erscheinung als Sein erfaßt und weiß, aber dieses Sein nimmer real zu schauen vermag, und daß eben deßhalb seine Persönlichkeit eine unvollendete und bedingte ist, so würde er bald die Nothwendigkeit der Aufhebung jener vollkommenen Parallele erkannt haben, da ja diese Beschränktheit (Negativität) bei Gottes Selbstbewußtsein wegfallen muß, wenn es wahrhaft ein absolutes sein soll. Denn erfaßt sich Gott auch nur aus der formalen Erscheinung als Sein, so hat er vor der creatürlichen Persönlichkeit des Menschengeistes gar nichts absolut Charakteristisches voraus, und seine Persönlichkeit hat durchaus nicht die Unbedingtheit und Vollendetheit erreicht. Daher ist unsere Behauptung nichts weniger als gewagt: Soll Gott sich als Sein schlechthin wissen, so muß er auch sein Wesen real schauen, da nur so eine vollständige Selbsterfassung und Selbsterkenntniß gegeben ist. Ist aber dieß gegründet, so ist auch die wesenhafte Selbstobjectivirung und wesenhafte Identität Gottes in seinem Selbstbewußtseinsprocesse, wie sie unsere Reconstruction aufstellt, gerechtfertigt. Hiemit haben wir aber keineswegs etwa die Acte des menschlichen Selbstbewußtseins hypostasirt. Denn die realen Elemente (oder Momente) postulirt nicht die Analogie des menschlichen Selbstbewußtseinsprocesses, sondern die Idee des vollkommenen und somit des absoluten Selbstbewußtseins. Deßhalb lassen sich

Dischinger's Einwendungen, welche er S. 53 erhebt, noch immer lösen. „Gott soll sich substantial setzen oder verdoppeln und so der Satz (Vater) und der Gegensatz (Sohn) entstehen. — Man sieht daher, daß sich das absolute Princip zugleich in demselben Acte als Vater und Sohn setzt. Dieses ist aber in der Wirklichkeit nicht möglich, sondern ist nur die Analyse der einen Handlung, welche einen Setzer und ein Gesetztes erfordert.“ Frage: wie soll das nicht möglich sein in der Wirklichkeit? So lange das absolute Princip sich nicht differenzirt hat, ist es wohl der potentielle Vater, aber noch nicht der wirkliche. Denn erst, nachdem das absolute Princip sich im Sohne objectivirt hat, wird es zum wirklichen Vater. Vor der Zeugung ist der Mensch doch nicht Vater zu nennen? — Nun aber nach der realen Entgegensetzung des absoluten Principes ist sonder Zweifel der (wirkliche) Vater und Sohn gegeben. Zur Entgegensetzung bedarf es allerdings nur Eines Actes; denn das absolute Princip ist ja bereits (als These), es braucht nicht erst gesetzt zu werden. Somit ist hier nicht blos eine „logische Analyse der einen Handlung, welche einen Setzer und ein Gesetztes erfordert.“ Es ist hier ein realer Proceß, welcher in der Schrift mit den Worten ausgedrückt ist: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget.“ II. Ps. V. 7. Dann: „Gleichwie der Vater das Leben in sich selbst hat, also hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben.“ Joh. 5, 26.

Wir nannten den Proceß der Verdopplung (Objectivirung) im ersten Abschnitte unserer Kritik auch eine absolute Wesensmittheilung. Allein dieser Ausdruck ist nicht scharf genug, und darf deßhalb nicht premirt werden, da er leicht zum Mißverständnisse leiten könnte, als ob die Wesensmit-

theilung im absoluten Lebensprocesse eine Wesenstheilung voraussetzen würde. Dieß negiren wir aber, weil das IV. Concil von Lateran sagt: „substantia Patris indivisibilis." Hier liegt der Grund, weßhalb wir statt: Wesensmittheilung auch den Ausdruck: Verdopplung der absoluten Substanz, oder Potenzirung gebrauchten. Denn im Sohne ist die absolute Substanz ganz und zwar in der Form des Gegensatzes, also nicht theilweise. Allein hier bemerkt Dischinger S. 53: „Zukrigl geht aber noch weiter, indem er vom Satze und Gegensatze spricht, und absorbirt die setzende Subjectivität, indem er sie zum Satze degradirt." Dieß ist nur Dischinger's Erfindung. Denn nach unserer Anschauung kann das absolute Princip vor seiner Differenzirung gar nicht Subjectivität genannt werden, da es noch reines (unbestimmtes) Sein ist, daher haben wir selbes auch nicht seiner Subjectivität beraubt und so gleichsam degradirt. Das absolute Princip wird erst zum Subjecte (Vater) durch die reale Entgegensetzung (Zeugung) im Sohne (dem Objecte). Darum tritt auch erst nach der Differenzirung das wahre, wirkliche Leben im Absoluten ein, bei welcher die Spontaneität die Grundthätigkeit ist. Allein weil die Differenzirung Gottes von Ewigkeit geschehen, so muß man sagen: Gott ist in der Wirklichkeit das Urleben und Urselbstbewußtsein. Und weil ferner die Monaden (Vater, Sohn und heil. Geist) Momente eines absoluten Processes sind, so kann man auch sagen: daß sie zumal thätig, und aufeinander angewiesen sind. Insofern ist Gott die Urthätigkeit. Die Angewiesenheit der Hypostasen aber ist die Angewiesenheit des Absoluten auf sich selber. Allein deßungeachtet bleibt die Ordnung und Gliederung der einzelnen Hypostasen im absoluten Lebens-

organismus doch stehen. Denn der heil. Geist kann nie vor dem Sohne als dessen reale Lebensbedingung weder gedacht, noch gesetzt werden, so daß der Vater im heil. Geiste den Sohn erzeugte. Darum bemerkten wir früher schon: Nähmen wir auch an, daß es wahr wäre, was Dischinger sagt: „Selbst in jedem Satze, in dem sich die genannten drei Glieder" (Satz, Gegensatz und Gleichsatz) „finden, denkt man sich die Einheit, die Copula, nach Zukrigl den Gleichsatz unmittelbar nach dem ersten Gliede und zugleich mit diesem verbunden. Noch klarer wird dieses aus der mathematischen Zeichenlehre z. B. a = x, wo die Einheit nicht am Ende, sondern in der Mitte steht" — so sind derlei Beispiele doch nur Analogien und noch keine stringenten Beweise, daß man mit Dischinger zu sagen berechtigt wäre, daß der heil. Geist auch die zweite Stelle in der Trinität einnehmen könne. Denn jene von Dischinger angeführten Analogien sprechen gerade für unsere Behauptung. Und wie so? Denn auch der grammatikalische und mathematische Gleichsatz (Copula und = als Ausdruck einer geschehenen Vermittlung von Gegensätzen) setzt ja den Gegensatz voraus, der als Gleichsatz erkannt und bezeichnet wird. Darum läßt sich das Verhältniß der drei göttlichen Hypostasen zu einander immerhin als Satz (weil der Vater unerzeugt), Gegensatz (weil der Sohn das Ebenbild des Vaters und gezeugt ist), und Gleichsatz (weil der h. Geist die Doppelhauchung vom Vater und Sohne ist) bestimmen und die Bezeichnung ist nichts weniger als leere, logische Abstractheit. Wenn daher Dischinger S. 54 sich verlautet: „Hier begegnet uns ein Unterschied zwischen der alten Schule und der neuen Speculation. Denn jene nimmt nur eine Thätigkeit des ersten Principes an, und unterscheidet sonach eine doppelte

Thätigkeit, während diese die Dreipersönlichkeit, also auch den Vater, gesetzt werden läßt. Zwischen beiden schwankt Zukrigl in der Mitte, sich bald dieser, bald jener anschließend," — so ist unsere Entgegnung: Unsere Reconstruction läßt den Vater keineswegs erst gesetzt werden. Denn das absolute Princip ist ja der potentielle Vater, daher schon seiend, somit nicht erst gesetzt worden. Nur wird durch die reale Entgegensetzung das absolute Princip zum wirklichen Vater. Real gesetzt ist ja nur der Sohn (weil gezeugt) und der h. Geist (weil gehaucht), allein beide von Ewigkeit; daher alle drei Personen gleichewig sind, und als wesenhafte selbstbewußte Coefficienten nimmer bloß drei Acte einer ungetheilten absoluten Einpersönlichkeit sein können, wie Oischinger uns vorwirft.

Wir haben sonach ersehen, daß Oischinger durchaus mit unserer Reconstruction der Trinität unzufrieden ist, und aus Mißverständniß eine Masse von Widersprüchen darin gefunden. Er hat uns bereits selbst eine Reconstruction gegeben, und zwar nach der Analogie einer brennenden Kerze, und dann von drei Kreisen. Wir haben auch kennen gelernt, wie weit wir in der Enthüllung des Mysteriums der Trinität hiedurch vorgedrungen sind. Er gibt uns zuletzt noch eine Reconstruction nach einer dritten Analogie, und zwar von den Hauptkräften des Menschengeistes: von Gedächtniß und Phantasie, dann von der Intelligenz und endlich: dem Willen. Diese sollen eine Nachbildung der Trinität sein. Wir wollen nun in diese Reconstruction der Trinität von Oischinger näher eingehen.

Er sagt S. 55: „Wir müssen auf die Augustinische Unterscheidung des Menschen nach Gedächtniß, Intelligenz und Willen zurückgehen. Denn außer dem Willen und der Erkenntniß, welche klar unterschieden und verschieden

sind, gibt es noch eine dritte Veräußerung oder Function im Menschen, die Phantasie, das Gedächtniß, die schaffende Kraft, welche nicht mit den beiden andern zusammenfällt."

„Legen wir den Unterschied von Intelligenz und Wille zu Grunde und gehen davon aus, so ergibt sich, daß sie in der Wurzel nicht gleich, sondern verschieden sein müssen; denn eine verschiedene Erscheinung erfordert nothwendig eine verschiedene Wurzel. Es kann also keine Monas geben, wovon Intelligenz und Wille nur die Functionen sind. Wir müssen daher eine wurzelhafte Intelligenz und Willenskraft annehmen. Haben wir diesen wurzelhaften Dualismus gewonnen, so erkennen wir, daß er allein nicht besteht, sondern noch eine dritte Wurzel erfordert, die zugleich mit ihnen gegeben ist. Dieses erschließen wir daraus, weil der Dualismus nirgends ursprünglich vorkommt und nur in Folge einer Trübung und Verrenkung des Organismus eintritt und zwar hier in der Erscheinung sich manifestirt. Ebenso können wir, wenn wir eine Idee des Lebens haben, nicht vom Dualismus und nicht vom Monismus ausgehen. Daher haben wir drei Wurzeln mit drei entsprechenden Functionen zu einem Organismus verbunden, und wir nennen ihn Geist. Wie daher der Wille und die Intelligenz Entäußerungen sind, aber zugleich Wurzeln, die sich entäußern, so müssen wir der dritten Wurzel auch eine entsprechende Function zuschreiben und umgekehrt müssen wir annehmen, daß dem Gedächtnisse und der Phantasie gleichfalls eine Wurzel entspreche." So weit lautet die Analogie und nun erfolgt die Durchführung der Reconstruction.

S. 57: „Nachdem wir den Ausgangspunkt zurechtgerichtet, müssen wir auf das Endziel der Construction

zurückgehen. Gott, das urlebendige Wesen, muß in höchster Weise das besitzen, was der Creaturgeist auf endliche Weise an sich hat. Da nun die drei Wurzeln des Creaturgeistes beschränkt sind, so müssen sie bei Gott höchst vollkommen vorhanden sein. Höchst vollkommen sind sie aber nur vorhanden, wenn Wurzeln und Thätigkeit sich erschöpfen und wenn die drei Wurzeln selber innigst verbunden sind. Daher wird es dort eine thätige Substanz geben, die zugleich eine substantive, weil natürliche und centrale Thätigkeit ist. Eine solche Substanz ist aber eine Person. Aber die höchste Einheit der drei Wurzeln ist gleichfalls die in der Natur der Wurzeln gegründete, und so bilden die drei Personen Ein Leben, die drei Selbstheiten Ein Wesen." Warum bildet aber der Geist, wenn er ebenfalls wie Gott drei Wurzeln hat, nur eine Einpersönlichkeit? Darauf antwortet Dischinger S. 57: „Der Creaturgeist ist nur Eine Person, weil hier die Functionen nicht unmittelbar die Wurzel berühren, sondern die Wurzeln sich erst entäußern und hier sammeln müssen, um die Einpersönlichkeit zu begründen. Dieses peripherische Verhalten des Creaturgeistes läßt nur eine einzige Persönlichkeit zu." An dieser Analogie befremdet uns, wie Dischinger behaupten kann: daß die Functionen (Kräfte) Phantasie und Gedächtniß, Intelligenz, und Wille drei verschiedene Wurzeln, d. h. hier drei verschiedene Monaden zu Grunde haben sollen. Denn in der Intelligenz ist ja auch Spontaneität, und umgekehrt. Die graduell verschiedene Erscheinung berechtigt noch nicht zu dieser Annahme. Dann aber muß jedes Sein gedacht werden mit Empfänglichkeit für Eindrücke von Außen, und mit der Kraft, auf jede Einwirkung von Außen zurückzuwirken. Diese Kräfte sind nun bei

dem creatürlichen Geiste Vernunft = Sinn für Gott und göttliche Dinge (Intelligenz) und der freie Wille. Daher ist es falsch, wenn Dischinger S. 56 sagt: „Es kann keine Monas geben, wovon Intelligenz und Wille nur die Functionen sind." Er hat hiedurch nichts weniger, als die gewöhnliche Psychologie, wie er vorgibt, rectificirt.

Hierauf ist nach seiner Anschauung der Geist die Lebenseinheit von drei verschiedenen Monaden (Wurzeln), von denen die erste der Träger von Gedächtniß und Phantasie; die zweite der Träger von der Intelligenz, und die dritte der Träger von dem Willen ist. Er ist sonach ein „Organismus" von drei Wurzeln, mit drei entsprechenden Functionen. Wäre nun der Geist wirklich die Einheit von drei Monaden (Wurzeln), so müßte er nothwendig sich auch als dreifaches Ich wissen. Denn jede Monade (Sein) muß zum Wissen um sich kommen. Es weiß aber der Denkgeist nur von einem Ich, somit auch nur von einem Sein (Monade). Denn der Ichgedanke ist der Gedanke des Geistes von sich als Sein. Daher: so viele Ichgedanken, so viele Sein. Allein der Geist weiß sich durchaus nicht als ein dreifaches Ich, daher er auch nicht als die Lebenseinheit von einem dreifachen Sein (von drei Wurzeln) bestimmt werden kann. Dann ist es sonderbar: im Menschengeiste sind die drei Wurzeln keine Persönlichkeiten, weil dieselben beschränkt sind; als ob die Beschränktheit ein Hinderniß von der Persönlichkeit sein könnte. Jede creatürliche Persönlichkeit ist ja beschränkt, weil bedingt im Sein.

Dischinger tadelt an uns, daß wir die Parallele zwischen absolutem und relativem Selbstbewußtsein nicht vollständig durchgeführt haben, was nach uns gar nicht gefordert werden kann. Hier könnten wir ihm auch bemerklich

machen, daß er in seiner Reconstruction ebenfalls die Parallele nicht vollständig durchgeführt habe. Denn er hätte sonst sagen müssen: der Menschengeist als Abbild Gottes, ist eine dreifache beschränkte Persönlichkeit; Gott aber, als vollkommenstes Wesen ist eine dreifache unbeschränkte Persönlichkeit. Allein nach seiner Auffassung wird der Geist nur als trinärer Organismus von Monaden (Wurzeln) bestimmt, deren keine selbstbewußt = Ich ist, sondern deren Ichheit nur in ihrer Zumalheit und als Resultat ihres Ineinanderwirkens bestehen soll. Es sind demnach nach Oischinger in Gott bloß deßhalb drei Personen, weil die Wurzeln (Monaden) in ihm unbeschränkt und innigst mit einander verbunden sind. Der Vater ist nach dieser Reconstruction das wurzelhafte Gedächtniß und die wurzelhafte Phantasie, der Sohn die wurzelhafte Intelligenz und der h. Geist der wurzelhafte Wille in Gott. Damit meint Oischinger den Begriff der Persönlichkeit Gottes besser erfaßt und erschöpft und seine Lebendigkeit tiefer ergründet zu haben. Es ist aber sein Beweis: daß Gott dreipersönlich sein müsse, nichts weniger als stringent. Denn es gilt keineswegs durchgängig: „daß Gott, das urlebendige Wesen, in höchster Weise das besitzen müsse, was der Creaturgeist auf endliche Weise an sich hat," da ja Gott und der menschliche Geist als qualitativ von einander verschieden, nach der christlichen Anschauungsweise gedacht werden müssen. Somit kann Gott nicht alle Eigenschaften mit dem Menschengeiste theilen. Denn sonst könnte Einer hieraus auch bei Gott die Einpersönlichkeit folgern, wie es die Deisten noch immer gethan, und zwar so: der Menschengeist ist eine niedere, Gott aber die höchste Einpersönlichkeit mit dem vollkommensten Gedächtniß und der voll-

kommensten Phantasie, sodann mit der vollkommensten Intelligenz und mit dem vollkommensten Willen.

Dazu macht sich Dischinger selber noch eines Widerspruchs in seiner Reconstruction der Trinität schuldig. Denn einerseits behauptet er S. 56: „Eine verschiedene Erscheinung erfordert nothwendig eine verschiedene Wurzel," und anderseits weiß er auf den selbstgemachten Einwurf, der wohl begründet ist, S. 57: „daß, wenn der Vater mit dem Gedächtnisse, der Sohn mit der Intelligenz und der Geist mit dem Willen in Parallele kommt, alsdann der Vater des Willens und der Intelligenz ermangle," — nichts anderes zu entgegnen, als S. 57. u. 58): „daß auch im Menschen drei Functionen bei jeder Wurzel vorkommen. Wir verweisen dabei nur auf die Intelligenz, wobei die Vernunft, der Verstand und die einfache Anschauung vorkommt." Hiemit aber widerspricht er offenbar seiner eigenen Grundanschauung, weil der Idee einer Monade, und zugleich seinen eigenen Worten S. 56: „Es kann keine Monas geben, wovon Intelligenz und Wille nur die Functionen sind."

Hieraus mag der Leser selber urtheilen, in wie weit das wahr sei, was Dischinger zum Schlusse seiner Reconstruction der Trinität S. 58 sagt: „daß durch das trinäre System das Dogma in seinem vollen Gehalte bewahrt und erschlossen, der Glaube mit dem Wissen versöhnt, und die das Christenthum verflachende dualistische Speculation überwunden wird."

Ein jeglicher wird hier erkennen, daß Dischinger's Theorie nichts anderes ist, als Monadismus, modificirt aber durch den Begriff des Organischen, dessen wesentliche Form die Dreieinigkeit oder „das trinäre Zumalsein der

Monaden sein soll. Frägt man aber: welcher Unterschied ist sodann nach ihm zwischen Gott und Welt? — so kann es nur der sein: Die größere oder geringere Energie der zumalseienden Monaden. Es ist demnach nur ein quantitativer Unterschied. Denn Gott ist ein „trinäres Zumalsein von Monaden (Wurzeln), die central thätig sind," und deßhalb dreipersönlich. Jedes Weltwesen aber ist als Abbild Gottes auch ein trinäres Zumalsein von Monaden, aber nur „in peripherischer Thätigkeit," weßhalb der Creaturgeist nur Einpersönlichkeit ist. Denn „Wurzel und Thätigkeit erschöpfen sich in ihm nicht, wie in Gott." Die bloß peripherische Thätigkeit hat jedoch ein bloß peripherisches Verbundensein der Weltmonaden zur Folge, das sodann um so loser und lockerer wird, je tiefer die Weltwesen stehen, daher am meisten in der sogenannten unorganischen Natur.

Nach dieser Darstellung wird nun auch ein Jeder begreifen, weßhalb Oischinger gegen uns beständig geltend zu machen sucht: „daß die göttlichen Personen wohl ineinander, nicht aber nebeneinander bestehen, weil sie sonst drei Wesen und nicht wesensgleiche Personen wären." Er versteht unter Wesen „das trinäre Zumalsein von Monaden." — Es sind demnach wesensgleiche Monaden ineinander, und nur verschiedene Wesen sind nebeneinander. Insofern schließt dann freilich jedes Ineinandersein das Nebeneinander aus.

Uebrigens hat Oischinger die Dreipersönlichkeit Gottes auch durch eine andere Analogie noch zu begründen versucht, welche Reconstruction aber eben so wenig stringent ist. S. 58 heißt es: „Ja, noch mehr, wir gewahren selbst einen Anklang der Dreipersönlichkeit im Menschen. Denn

im Gewissen kündet sich ein Zustand an, den wir fühlen und dabei thätig sind. Wir vermögen es aber, außer diesem Fühlen uns noch geistig dasselbe vorzustellen, darüber nachzudenken, und außerdem noch das Gefühl der Freude oder Reue zu erwecken.“ „Wir dürfen uns aber nicht wundern, daß in Gott diese drei Nachklänge von Persönlichkeit im Menschen drei vollkommene Personen sind, wenn wir den Abstand erwägen, der zwischen dem Menschen und dem Thiere besteht. Dieses äußert sich durch bloße Klänge ohne innewohnenden Geist, ohne Sinn, und offenbart sonach, daß es ohne centrales Leben ist, während der Mensch seine centrale Lebendigkeit beweist, indem er ein lebendiges Product erzeugt. Dieser Abstand berechtigt uns zur Annahme, daß im Centrum ein Leben in drei Personen sich aussprechen müsse.“

Hiemit schließen wir unsere Kritik und Defensive zugleich, und bemerken nur noch das Eine gegen Oischinger, daß die „dualistische Speculation“ durchaus nicht, wie er meint, das Christenthum „zu verflachen“, sondern im Gegentheil mehr ideel zu erfassen suche. Deßhalb muß man dieselbe nicht sogleich verdächtigen und verdammen, wenn ihr auch wirklich nicht alles bei der Er- und Begründung der Dogmen am vollkommensten gelungen wäre. Denn Frage: hat die Scholastik gar nie gestrauchelt? —

Zukrigl.

II.

Recensionen.

1.

Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den kaiserlich österreichischen Staaten, die Art ihrer Entstehung und die in Ansehung dieser Zustände wünschenswerthen Reformen. Von Dr. **Ignaz Beidtel**, kaiserlich österreich. Appellationsrathe und ehemaligen Professor des Kirchenrechts an der hohen Schule zu Ollmütz. Wien, 1849, Verlag von Carl Gerold. XVI u. 328 S. gr. Octav, Pr. Rthlr. 2 — fl. 3. 36 kr.

Unter dem Vielen, was in Oesterreich anders werden muß, stehen die Religionsverhältnisse ziemlich oben an. Viele alte Schäden sind hier zu heilen, viel schweres Unrecht ist wieder gut zu machen, viele harte Bedrückungen und Beschränkungen der Freiheit sind aufzuheben. In Zeiten eines so großen Umschwungs hat Jeder, der sich der Kenntniß und Fähigkeit, mitzusprechen und Rath zu geben, bewußt ist, dem Vaterlande gegenüber die Pflicht, auch wirklich seine Stimme zu erheben und das Seinige zur Herbeiführung einer besseren Zukunft zu thun. Dieß hat

auch der Verfasser gefühlt und geübt, und sowohl seine gegenwärtige Stellung als höherer Staatsbeamter, wie seine frühere Laufbahn als Professor des Kirchenrechts gaben ihm die volle Befähigung, über die kirchliche Regeneration Oesterreichs auch *sein* Urtheil und *seine* Ansichten auszusprechen. Dabei zeigt sich überall, daß nicht bloß ein *theoretischer* Gelehrter hier spricht, vielmehr ein Mann, der schon oft und viel und mit *praktischem* Sinne über die kirchlich-poltischen Verhältnisse Oesterreichs nachgedacht, die darauf bezüglichen Staatsgrundsätze in ihren Wirkungen beobachtet und sie in den Kreis einer langjährigen kritischen Untersuchung gezogen hat. Sind wir recht unterrichtet, so hat unser Verfasser schon in früheren Schriften ohne deutliche Nennung seines Namens verschiedene Theile des österreichischen Staatslebens beleuchtet, und nur die Fessel der Censur, welche bisher alle österreichischen Intelligenzen niederhielt, hinderte ihn seither, auch über die österreichische *Kirchenfrage* öffentlich mit seinen Ideen, Planen und Rathschlägen hervorzutreten. So kommt es, daß das vorliegende Werk, in manchen seinen Partien schon seit zwanzig Jahren fertig, jetzt erst erscheint, obgleich nicht zu zweifeln, daß, wenn es früher hätte erscheinen können, dem österreichischen Staate dadurch leichtlich großer Nutzen zugegangen wäre, weil in den letzten Regierungsjahren des Kaisers Franz verschiedene Plane zu kirchlichen Reformen bestanden.

Dem Gesagten gemäß ist die vorliegende Schrift ihrem Hauptcharakter nach *kirchlich-politischer* Natur. Aber sie ist zugleich auch *historisch*. „Da nämlich bei Beurtheilung der jetzigen Zustände so viel darauf ankommt, zu wissen, wann sie entstanden, warum sie entstanden und

welchen Grad von Festigkeit sie haben, mußte das gegenwärtige Werk einem großen Theile nach eine österreichische Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts enthalten, dabei aber mußte stets der Zustand des Kirchenrechts und der Politik die Hauptsache sein. Nur auf diese Art läßt sich der jetzige Zustand mit allen guten und schlechten Aussichten, welche er eröffnet, erklären. Ein Hauptgesichtspunkt aber muß stets auch der sein, diejenigen Reformen, welche jetzt von der Politik und der Wissenschaft empfohlen werden, anzugeben." (Vorr. S. V.)

Dem Werke sind 40 Urkunden, großentheils Abdrücke österreichischer Gesetze enthaltend, beigegeben. Den Grund davon gibt der Verfasser (l. c.) selbst also an: „Mein Urtheil über die Regierungen von Maria Theresia und Joseph II. weichen sehr von den herkömmlichen ab, und in solchen Fällen ist es gut, über das, was man behauptet, auch Beweise zu liefern. Ueberdieß beweiset oft eine Urkunde mehr als die umständlichste Auseinandersetzung. In Ansehung der späteren Regierungen war es wieder nothwendig, den Beweis zu liefern, daß sich unter ihnen in Kirchensachen nichts Wesentliches geändert habe."

Außer diesem Urkundenbuch hat das Werk 6 Bücher und eine Einleitung. Diese, die Einleitung, enthält eine Uebersicht des österreichischen Kirchenrechts, wie es unter den Regenten aus dem Hause Habsburg bis zum Regierungsantritte Marien Theresiens war, und es wird hier gezeigt, wie, während in Oesterreich noch immer das alte kanonische Recht volle Geltung besaß, auswärts bereits die Grundsätze verbreitet wurden, welche nachmals die Quintessenz des sogenannten österreichischen Kirchenrechts ausmachen sollten. Die ersten Anfänge dieser Grundsätze

treffen wir schon in den Zeiten des großen abendländischen Schismas am Ende des 14ten und Anfange des 15ten Jahrhunderts. Weil nämlich mehrere Päpste damals zugleich Gehorsam forderten und das Entgegengesetzteste befahlen, so wußten die Landesherren, um der Verwirrung zu steuern, keinen andern Rath, als daß sie einen päpstlichen Befehl nur dann zu vollziehen erlaubten, wenn derselbe zuvor auch ihre Zustimmung und Billigung erlangt haben würde. So hat das Schisma die deutschen Fürsten auf das sogenannte landesherrliche Placet geleitet. Die wahre und fruchtbare Mutter der oben angedeuteten Grundsätze wurde aber die Reformation mit ihrer Aufstellung einer landesherrlichen Suprematie über die Kirche. Die Bedrängniß, worin sich die Päpste im Reformationszeitalter vielfach befanden, bewirkte zugleich, daß sie gegen einzelne katholische Staaten, die nun auch die Suprematie über die Kirche ausüben wollten, zuviel nachgeben mußten, und so wurden immer mehr und mehr katholische Regierungen nach einer, der protestantischen analogen, Kirchengewalt lüstern. Der Jansenismus und Gallikanismus unterstützten dieß Streben der Regierungen und ihre Opposition gegen Rom, ja das gallikanische System setzte bereits den Papst zu einem kraftlosen Ehrenfiguranten herab und übergab alle wirkliche Kirchengewalt theils den Regenten, theils den Bischöfen.

Sprach der Clerus solche Grundsätze aus, so war es kein Wunder, daß auch die katholischen Staatsmänner die von den Protestanten ausgegangene Theorie von der unumschränkten landesherrlichen Gewalt annahmen. In die österreichische Gesetzgebung vor Maria Theresia ging aber von allen diesen neuen Grund-

sitzen, obgleich bereits nicht wenige unter den hohen Staatsbeamten denselben huldigten, nur sehr wenig über, indem ihre derartigen Bestrebungen durch den Einfluß, den damals die Jesuiten auf das kaiserliche Cabinet und auf den Entschluß des Kaisers selbst ausübten, paralysirt werden konnten und wurden. So gelang es ihnen denn nur Einzelnes durchzusetzen, namentlich Verfügungen, welche die Geistlichkeit bei Veräußerungen des Kirchenvermögens, selbst wenn alle Forderungen des kanonischen Rechtes befriedigt waren, noch an die Zustimmung der Staatsgewalt banden. Auch bemerkte man Spuren von der Behauptung, ohne das Placetum regium dürfe kein Kirchengesetz kundgemacht werden, und über einzelne Punkte des Cultus sprach schon zuweilen die Regierung ein wichtiges Wort u. dgl. Besonders waren unter Joseph I. und Carl VI. gallikanische Grundsätze der Regierung nicht unbekannt. Bei alle dem setzte aber die Geistlichkeit unbegrenztes Vertrauen auf die Regierung, sie betrachtete dieselbe als eine Säule der Kirche und hielt es für kaum denkbar, daß der Feind der Kirche einst gerade im kaiserlichen Cabinete sein Hauptquartier aufschlagen werde. Am entschiedensten waren die Bischöfe, vom Hofe ernannt, wieder an den Hof gekettet, meistens Männer aus dem hohen Adel, gewöhnlich streng katholisch im Glauben und sittlich im Leben, aber gewöhnlich ohne tüchtige theologische und kanonische Bildung, mehr Figuranten, als Regenten der Diöcesen. Auch unter der übrigen Seculargeistlichkeit fand sich nicht gar viel Wissenschaft und Energie, so daß eigentliche Lebenskraft nur noch in den Klöstern, besonders bei den Jesuiten, zu finden war. Dieß bemerkten auch die Gegner der Geistlichkeit, und haben darum, sobald sie an's Ruder

kamen, ihre Angriffe vorzugsweise auf den Regularklerus gerichtet.

Eine ganz neue Zeit begann für die Kirche in Oesterreich unter Maria Theresia, deren lange Regierung gewöhnlich für eine streng katholische gehalten wird, obgleich nichts weniger als dieses der Fall war. Die Hauptgedanken, welche unser Verfasser in dieser Beziehung entwickelt, laufen in Folgendem zusammen. Die Kaiserin selbst war eine fromme Frau, aber es fehlte ihr die nöthige Einsicht, um die kirchenfeindlichen Plane ihrer Räthe und Minister zu durchschauen. An der Spitze dieser stand Graf Wenzel von Kaunitz, der allmächtige Rathgeber der Kaiserin, der, obgleich eigentlich Minister des Aeußern, seinen Einfluß auch auf alle wichtigen innern Angelegenheiten ausdehnte und sie nach seinen Ansichten bestimmte und regelte. „Dieser Minister," sagt unser Verfasser, „huldigte den Ideen der französischen Philosopie; der Hofadel brachte etwas von diesen Ideen aus Paris, wohin man der Mode wegen junge Leute zur Vollendung ihrer Erziehung sendete, zurück, und die Geringschätzung der vaterländischen Einrichtungen kam dadurch in die höheren Klassen. Einzelne fähige Männer aus den niedern Klassen bemerkten dieß, sie schöpften an der französischen Literatur, und theilweise auch an der deutschen, deren Centralpunkt unter Friedrich II. Berlin wurde, und die Abneigung gegen das Positive begann. Man fand es bald nothwendig, um die großen Reformplane zur Emporhebung der Staatsmacht in Ausführung zu bringen, und die zerstreuten Elemente der gallikanischen, jansenistischen, protestantischen und philosophischen Parthei zu begünstigen, und so begann anfangs langsam, dann aber in immer mehr beschleunigter

Bewegung die Ausführung des Planes, an die Stelle des früheren Systems einen sehr entwickelten Gallikanismus zu setzen, bei welchem dem Papste der Name des Oberhauptes der Kirche mit einigen unbedeutenden Rechten bliebe, das wahre Oberhaupt der Landeskirche aber der Regent sei.“ S. 37.

Aus Rücksicht auf die persönliche Frömmigkeit der Kaiserin wagte sich dieses System jedoch nicht offen hervor, sondern es suchte sich unter der Maske des Staatsnutzens geltend zu machen. Mit Kaunitz wirkte besonders der Kaiserin Leibarzt, van Swieten der ältere, ein katholischer Holländer. Unter dem Vorwand, auf das Beste der Studien sehen zu müssen, erließ die Regierung im Jahr 1752 einen neuen Studienplan, welcher bereits in sehr wichtigen Punkten die Wirksamkeit der Geistlichkeit auf der Lehrkanzel beschränkte. Bald darauf (1753 – 58) zog die Regierung die Censur auch der theologischen Werke an sich, und seither zeigten viele von diesen die gallikanische Richtung. Ein päpstlicher Legat zur Visitation der österreichischen Bisthümer wurde nicht mehr angenommen (1749), und im Jahr 1754 fing die Regierung an, in Sachen des Cultus den Papst nur als Rathgeber, sich selbst aber als die anordnende Gewalt anzusehen. Ihre Farbe wurde immer entschiedener die gallikanische, und wer sich von den Geistlichen geltend machen wollte, bekannte sich jetzt zu dieser Richtung. Viele thaten dieß und wurden nun Werkzeuge der aufgeklärten Staatsmänner, von ihnen gebraucht und — verachtet. Die meisten Bischöfe sahen mit Widerwillen, was geschah, waren aber zu wenig gebildet, um ein Gegengewicht abgeben zu können. Auch erkannten sie nicht, daß alles, was gegen die

Kirche geschah, ein geschlossenes System sei, hielten es vielmehr nur für eine Wirkung vorübergehender Hofränke, welche sie nun durch andere Ränke unwirksam zu machen versuchten. Zugleich trugen sie jetzt gegen jede Neuerung, auch die beste, offen einen bittern Haß zur Schau, und kamen so in den doppelten Ruf, Ränkemacher und Finsterlinge zu sein. Aehnlich ging es den übrigen Geistlichen; die Tagsliteratur und jene Wissenschaften, aus denen die Neuerungspartei ihre Waffen holte, wurde von ihnen nicht studirt, und sie hatten so gegen die Angriffe keine wissenschaftliche Waffe. Einzelne Bischöfe, wie die beiden Wiener Erzbischöfe, Graf Trauthon und Graf von Migazzi (letzterer bis 1765) wurden sogar im Stillen die Hauptbeförderer der Neuerung. Die Jesuiten verloren jetzt die Beichtväterstellen bei Hofe und im Jahr 1759 auch die Direktion der philosophischen und theologischen Studien an der Wiener Universität, welche nun an ihre Gegner, van Swieten und den Domherrn von Stock überging. Alles, was je Schlimmes gegen die Jesuiten irgendwo gesagt worden war, wurde nun in Oesterreich gesammelt und verbreitet, und sobald Rom das Breve Dominus ac redemptor (1773) erlassen, wurde der Orden in Oesterreich ungesäumt aufgehoben. Aehnliches Schicksal drohte den übrigen Orden.

Noch rascher ging es mit der Aufklärung, seit Joseph II. nach dem Tode seines Vaters Franz I. (1765) deutscher Kaiser und in Oesterreich Mitregent seiner Mutter Maria Theresia wurde. Kurz vorher war Febronius erschienen, und während die gutgesinnte Geistlichkeit Oesterreichs darüber einen Schrei des Entsetzens ausstieß, freueten sich die Staatsmänner und bewirkten, daß diese Schrift

öffentlich verkauft werden durfte. Sie fand ungeheuren Absatz, und wer sein Glück im geistlichen Stande machen wollte, mußte jetzt Febronianer sein. Ganz auf die Febronianischen Grundsätze gestützt schrieb 1770 der böhmische Benediktinermönch, Stephan Rautenstrauch, sein Compendium des kanonischen Rechtes, und obgleich die Geistlichkeit auch hierüber laut klagte, wurde Rautenstrauch von der Regierung zum Abte von Brzevnov bei Prag, zugleich zum Referenten über die geistlichen Studien und Hofrathe ernannt, und war von nun an eine Hauptperson bei allen Neuerungen des Kaisers. Von ihm rührt besonders auch der neue theologische Studienplan her, der sich so lange in Oesterreich erhalten hat, und zum Verfall der Orthodoxie und der wahren Wissenschaft sehr vieles beitrug (S. 54). Durch Febronius und Rautenstrauch kam in Oesterreich die Meinung empor, die Kirche habe durch den Ehrgeiz ihrer Vorsteher Zerrüttung in alle Staaten gebracht, und Wachsamkeit gegen „ihre Unternehmungen“ sei eine unerläßliche Pflicht jeder Regierung. Zugleich wurde der Kirche nur das Dogma und die Moral als ihre Sphäre angewiesen, die Vergebung der Benefizien dagegen, die Lehranstalten u. dgl., das Alles zog die Regierung an sich, und ließ so der Kirche keine Unabhängigkeit mehr. Als Hauptbollwerk des neuen Systems wurde das Placet in ausgedehntestem Sinne in Anspruch genommen und die Verhängung der Excommunikation ohne Zustimmung des Staates verboten. Auch wurden die neuerrichteten Lehrkanzeln des Naturrechts und der politischen Wissenschaften benützt um die neuen Ideen unter die studirende Jugend, besonders unter die Juristen zu bringen. Unter Anderem wurde in diesen Collegien gelehrt, daß die Regierung

sich der Schulen zu bemächtigen habe, und sie verfolgte auch in der That dieß Ziel immer deutlicher, beginnend (1770) mit der Errichtung von Normalschulen zur Bildung aufgeklärter Schulmeister. Vier Jahre später standen die Schulen schon nicht mehr unter den Geistlichen, sondern unter einem von der Regierung bestellten Oberaufseher, unter den Kreisämtern und Gubernien. Im Jahre 1772 wurde der alte Canisius aus den Schulen verdrängt und zuerst der Sagan'sche Catechismus eingeführt, von Ignaz Felbiger, dem Prälaten von Sagan, verfaßt. Ihn verdrängte wieder 1778 auf Befehl der Regierung der auf den Felbiger'schen gebaute sogenannte österreichische Katechismus, der seitdem das Religionshandbuch für die unteren und mittleren Schulen Oesterreichs geblieben. Unser Verfasser urtheilt über ihn also: „Ganz im Geiste des Protestantismus setzte der von der Regierung ausgegangene Katechismus alle mißfälligen Lehren in den Hintergrund, oder erwähnte sie nur mit wenigen sorgfältig abgewogenen Worten, man las daher äußerst wenig von dem päpstlichen Primat, der Verehrung der Mutter Gottes, den evangelischen Rathschlägen und dem Werthe der Tradition, die Sprache war trocken und auf eine mündliche Erklärung, bei der man den Katechismuslehren so manches Fremdartige unterschieben konnte, angelegt und da man zu gleicher Zeit an den Volksschulen die sokratische Methode einführte, gemäß welcher sich das Kind selbst gewissermaßen seine Religionssätze finden mußte, war zu mancherlei später hervorgetretenen Erscheinungen, und unter andern zu dem Rationalismus in Religionssachen der Grund gelegt ... Ebenso folgenreich war es, daß man die Kenntniß von den Schicksalen der Kirche auf die sogenannte

biblische Geschichte beschränkte. Es war, als wenn alles Spätere, z. B. die Entstehung der Hierarchie und der geistlichen Orden, die Einführung des Cölibats und der lateinischen Kirchensprache rc. von gar keiner Wichtigkeit für einen Katholiken wäre.“ S. 51. 52.

An die Stelle des Rautenstrauch'schen Compendiums trat im Jahre 1776 das ausführliche Lehrbuch des Kirchenrechts von Riegger. Weil der offene Febronianismus vielfach Anstoß erregt hatte, wurde es jetzt mit dem Gallikanismus versucht, und Riegger's Werk trägt durchaus die gallikanische Farbe. An allen Universitäten, bischöflichen und Klosterschulen mußte jetzt nach diesem Werke das Kirchenrecht gelehrt werden, und zugleich wurde im Jahre 1776 „unter dem Titel einer Synopse eine offizielle Zusammenstellung der Grundsätze, welche in den Erbländern der Kaiserin im Kirchenrechte galten, allen Geistlichen und Schulen mit der Weisung zugefertigt, bei Disputationen keine andere als diese Sätze zu wählen. Es sind unverhüllt, zum Theil sogar mit denselben Worten, die Grundsätze der Gallikanischen Declaration von 1682, jedoch im Einzelnen schon mehr entwickelt.“ S. 56.

Am Schlusse des ersten Buchs gibt unser Verfasser noch eine kurze theologische Zusammenstellung anderer unter Maria Theresia zur Beeinträchtigung der Kirche und des Clerus erlassenen Verordnungen.

Das zweite Buch beschäftigt sich mit den kirchlichen Reformen Josephs II., der seit dem Tode seiner Mutter (1780) Alleinregent war. Er huldigte für seine Person den Ansichten Voltaires, war wohl mit mancherlei Kenntnissen versehen, aber doch nur oberflächlich gebildet, hatte wohl Patriotismus, drang aber das, was er für das

Beste hielt, dem Volke tyrannisch auf. „Die bereits vorhandene Aufklärungspartei benützte nun die Schwächen des Kaisers, um ihn immer vorwärts zu drängen. Sein Alter, seine Ruhmliebe, seine Empfindlichkeit und sein Temperament waren das, was sie benützte, und sie wurde dabei durch die immer mehr hervortretende Geistlosigkeit des Adels und der Bischöfe unterstützt, welche einen Schlag nach dem andern geduldig hinnahmen, als wenn er nothwendig der letzte sein müßte, und dort, wo es auf den Kampf der Grundsätze ankam, zu kleinen erbitternden Hofränken ihre Zuflucht nahmen. Joseph war zugleich das Werkzeug und das Opfer der Aufklärungspartei, deren Häupter Sonnenfels, Martini, Kresel, van Swieten d.j., Rautenstrauch, Gebler, Born u.A. waren.“ S.61.

Josephs kirchliche Reformen geschahen durch einige hundert nach und nach erschienene Hofdekrete, und hatten die Schwächung des römisch-katholischen Systems zur Absicht, ohne daß ein anderes positives System an dessen Stelle gesetzt wurde. Den Regularclerus anlangend wurde schon „in den Jahren 1782—85 ein beträchtlicher Theil der Klöster aufgehoben; einzelne Orden verschwanden dabei ganz, andere verloren viele ihrer Häuser, ihre Mitglieder aber wurden theils pensionirt, theils auf andern angemessenen Posten verwendet. Diese Aufhebungen geschahen oft mit viel Skandal; wichtiger für die spätere Zeit war aber die ganz veränderte Organisation, welche den beibehaltenen Klöstern zu Theil wurde.“ Der Zusammenhang der Klöster mit den auswärtigen Obern hörte auf, ebenso alle Exemtionen, die Vorsteher mußten von nun an periodisch gewählt werden, die Disciplin wurde geschwächt und die Aufnahme

von Novizen ohne Zustimmung der Regierung untersagt. Viele Klöster wurden so dem Aussterben nahe gebracht. Auch wurden jetzt alle frommen Bruderschaften und Congregationen (1783) aufgehoben, und die dafür einzuführende einzige (in der That einzige!) Bruderschaft der thätigen Nächstenliebe wurde nie lebenskräftig. Schon Jahrs zuvor (1782) war der dritte Orden und das Waldbruderleben verboten worden.

Auch auf den Secularclerus erstreckte sich die Reform. Von den eingezogenen Gütern der Klöster und der beneficia simplicia wurde der Religionsfond gegründet (1782), die Stolgebühren wurden aufgehoben, die päpstlichen Reservatrechte für kraftlos erklärt, die Kanonikate in den Papalmonaten von der Regierung besetzt, keine einzige Pfründe mehr vom Papste vergeben, die Geistlichen zu vielen Staatsgeschäften (z. B. Conscription) verwendet. Der Studienplan von Maria Theresia wurde in dem gleichen Geiste noch weiter fortgebildet, in der Kirchengeschichte Dannenmayer, im Kirchenrecht Pehem eingeführt; „in der Hermeneutik schien das Streben, alle biblische Erzählungen von Wundern durch die gewaltsamste Exegese natürlich zu erklären, die Hauptaufgabe. Die Moral war sowohl dort, wo sie streng war, als dort, wo sie die Strenge ablegte, den Wünschen des Josephinischen Regierungssystems angepaßt; die Pastoraltheologie endlich erschien als ein Inbegriff trivialer Klugheitsmaximen; aber was noch wichtiger war, als diese Lehrbücher, war für den Augenblick der Geist der Vorlesungen. In diesen Vorlesungen waren Lästerungen gegen Rom, die Mönche und die alten Regierungsmaximen das Gewöhnliche“ S. 69. Die bischöflichen Schulen und Seminarien wurden aufge-

hoben und dafür in den Städten, wo hohe Schulen waren, sogenannte Generalseminarien errichtet, welche für mehrere Diöcesen eines gewissen Bezirks bestimmt waren. Sie waren, wie die theologischen Schulen, ganz unabhängig von den Bischöfen, hatten schon in den gedruckten Reglements manches Verdächtige, und galten für die wahren Pflanzschulen des Jansenismus oder des Unglaubens. An sie schloßen sich die sogenannten Priesterhäuser an, in denen der Theologe nach seinem Austritt aus dem Generalseminar noch ein Jahr zu verweilen hatte, um sich den neuen Geist der Seelsorge ganz anzueignen. Der Einfluß der Bischöfe auf den klerikalischen Nachwuchs war auf Null reducirt. S. 69.

An die Spitze des ganzen Studienwesens stellte Joseph die sogenannte Studienhofcommission unter dem Vorsitze des jüngern van Swieten, eines Jansenisten, und ein Decret vom 5. Febr. 1785 verlangte, daß bei der theologischen Promotion jeder neue Doctor schwören müsse, daß er die christliche Religion läutern und namentlich von den nüchternen Meinungen der Scholastiker reinigen wolle; dagegen wurde die Verpflichtung der Professoren auf die Professio fidei tridentina aufgehoben (S. 71).

Die Schulen wurden vollends ganz von der Kirche getrennt und jeder Tadel der Regierung durch die Censur unterdrückt. Von besonders großer Wirkung war das bereits genannte Werk Pehem's, das, von 1785—1810 in ganz Oesterreich vorgeschrieben, mit seiner frömmelnden Sprache alle Verletzungen der Kirchenfreiheit zu bedecken und zu beschönigen suchte. Pehem ging sogar in manchen Beziehungen weiter als Febronius, und überantwortete durch seine Theorie von dem staatlichen Jus supremae in-

spectionis (worin das Veto inbegriffen) und dem Jus advocatiae ecclesiasticae die Kirche in allen, nur nicht geradezu dogmatischen Fragen, durchaus der Staatsgewalt. Als Folge dieser zwei Grundrechte habe die Staatsregierung, behauptete er, das Recht, den Zusammenhang der inländischen Kirchen mit den ausländischen auf das unumgänglich Nothwendige zu beschränken, den Erlassen der Kirchenobern Geltung zu gestatten oder zu versagen, die Größe und Grenzen der kirchlichen Bezirke zu bestimmen, den Gottesdienst zu ordnen, die Klöster zu reformiren u. dgl. Behem beweist auch, daß dem päpstlichen Stuhl das Recht, die Bischöfe zu confirmiren, entzogen werden könne, daß das Cölibat eine höchst bedenkliche Kircheneinrichtung sei, daß jeder Bischof in seiner Diözese von den Disciplinarvorschriften der Päpste und allgemeinen Concilien dispensiren könne u. s. f. S. 73.

Auf diese Grundsätze gestützt reformirten Joseph und seine Räthe den katholischen Gottesdienst. Viele kleinere Kirchen, besonders Wallfahrtskirchen wurden gesperrt, alle feierlichen Wallfahrtszüge bei polizeilicher Strafe untersagt, in den Klosterkirchen das Predigen für das Volk verboten, alle besondern Andachtsübungen zu Ehren gewisser Heiligen abgestellt und durch die Gottesdienstordnung vom Jahr 1783 große Armuth und Monotonie in den sonst so herrlichen Cultus der katholischen Kirche gebracht. Im Jahr 1787 wurde auch bei Ausspendung der Sacramente die lateinische Kirchensprache abgestellt. Daran schloß sich eine neue Staatsgesetzgebung über die Ehe, deren Hauptgedanke war, daß dem Staate allein die Aufstellung der trennenden Ehehindernisse zustehe. Von den vielen das Kircheneigenthum betreffenden Gesetzen aber

ging die Tendenz sichtlich dahin, den Kirchen die Erwerbung von Eigenthum, namentlich den Ankauf von Grundeigenthum außerordentlich schwer zu machen, und jede Ausgabe der Kirche staatlich zu controliren.

Bei solchen Gesinnungen verstand sich fast von selbst, daß die Bischöfe nur durch das Ministerium hindurch mit Rom correspondiren und kein katholischer Theologe außerhalb Oesterreichs studiren durfte. Wie die päpstlichen Erlasse, so wurden auch die bischöflichen zum Theil dem Placet unterworfen und der Einfluß des päpstlichen Stuhls auf die Confirmation der Bischöfe und einige Dispensen beschränkt. S. 77. Die österreichische Nationalkirche war fertig.

Erst am Ende seines Lebens sah Joseph den großen Fehler ein, den er durch seine stürmischen Neuerungen, besonders auch in Religionssachen gemacht, und manches wurde von ihm selbst, anderes von seinem Bruder und Nachfolger Leopold II. zurückgenommen, von dessen Regierung das dritte Buch handelt.

Kaiser Leopold (1790—1792) war der Zeitgenosse der französischen Revolution; aber während in Frankreich der Gallikanismus sammt der alten absoluten Monarchie vernichtet und im Clerus, sowie in einem Theile des Volkes Sehnsucht nach kirchlicher Freiheit erwachte, wurde dieser neue Geist der Kirchenfreiheit in Oesterreich von den Bischöfen wie vom Hof ganz ignorirt, die josephinischen Grundsätze dauerten fort und nur das Grellste und Anstößigste der josephinischen Einrichtungen wurde abgeändert. Die lateinische Sprache beim Cultus wurde wieder hergestellt, Schmähschriften gegen die katholische Religion nicht mehr geduldet, keine Klöster mehr aufgehoben,

keine Kirchen mehr ihrer Kostbarkeiten beraubt. Das Dispensationsrecht des Papstes bei Ehehindernissen wurde wieder in größerem Umfange anerkannt, und das alte Ehrerbietungsceremoniell gegen Rom wieder angenommen, die Generalseminarien hörten auf und bischöfliche Seminarien mit theologischen Facultäten verbunden durften wieder entstehen. Doch mußten auch in diesen bischöflichen Schulen die Lehrbücher und Methoden dieselben, wie an den Staatsuniversitäten, sein. Die josephinische Gottesdienstordnung blieb zwar Regel, doch war es den Bischöfen unbenommen, mit Zustimmung der politischen Behörden einzelne Andachten und Lieder einzuführen. Ohne alle Concurrenz der Staatsgewalt konnten sie nur Hilfspriester versetzen. S. 98. Der Clerus klagte wieder über Einzelnes, aber das ganze System griff Niemand an, und so blieb es, so unkatholisch es auch ist, in unbeanstandeter Geltung. Einen kurzen Abriß desselben gibt der Verfasser S. 101 ff. Warum aber schwieg der Papst? „Die Antwort", sagt der Verfasser, „ist leicht zu geben. So lange in Frankreich die Revolution tobte, und zugleich alle katholischen Staaten ähnliche Grundsätze befolgten, versprach der Widerstand von Rom nichts als neues Unheil, und Verwahrungen waren ohnehin in den Akten. Auch die Frage scheint nahe zu liegen, warum die Bischöfe gegen einen solchen Zustand nicht Einsprache erhoben. Allein, wer viele Akten gelesen hat, welche die Bischöfe dieser Periode betrafen, kennt die geistige Höhe, auf welcher diese Männer standen; viele derselben glaubten im Ernst, daß die Regierung nur ihre Rechte wahrnehme, viele meinten, der bestehende Zustand sei denn doch noch besser, als jener, den die französische Revolution geschaffen

habe; sei die Kirche noch etwas, so habe sie es nur noch dem Regenten zu danken, weil der Zeitgeist wesentlich irreligiös sei u. dgl." S. 108.

Dabei war die Lage der österreichischen Bischöfe und der ganzen Geistlichkeit eine höchst traurige; ohne eigene Gewalt waren sie von den weltlichen Gubernien und Beamten durch und durch abhängig, und mußten diese Abhängigkeit in geringschätziger Behandlung oft bitter erfahren S. 109—111. Die Religion selbst erschien nur als ein Mittel, die Masse zu bändigen, und die ganze Verachtung gegen die österreichische Polizei wurde allmählig auch von Vielen auf die Polizeireligion übergetragen. Daß dabei die schlechten Sitten und der Unglauben zunahmen, verstand sich von selbst. S. 118. Kaiser Leopold starb schon 1792; bevor aber die Lage der Kirche unter seinen Nachfolgern besprochen wird, gibt der Verfasser zuvor im 4ten Buch eine Uebersicht über die zwischen 1792—1848 im Ausland vorgegangenen kirchlichen Veränderungen und der daraus entstandenen Veränderung in den Grundlagen und Ideen des Kirchenrechts. Darauf wendet er sich im 5ten Buche zu den kirchlichen Zuständen der österreichischen Staaten unter der langen Regierung des Kaisers Franz (1792—1835). Mit völligem Unrecht glaubte man vielfach im Ausland und Inland, daß unter Franz das österreichische Regiment wieder katholisch geworden sei. Allein in der That „blieb alles beim Alten" und die josephinischen Grundsätze wurden keineswegs aufgegeben, ja sie waren schon so verbreitet und so sehr in das Leben übergegangen, daß nur Wenige in Oesterreich die Unkirchlichkeit dieses Systems durchschauten.

Wie aber Kaiser Leopold an den josephinischen Ein-

richtungen das Anstößigste änderte, so machte es auch sein Sohn Franz, und besserte und milderte Einzelnes, während die Grundlage, das System selbst und das josephinische Kirchengesetzbuch im Ganzen geblieben ist. Zu den frühesten Veränderungen des Kaisers Franz gehören die Wiederherstellung der monastischen Ordnung in den Klöstern, die Erlaubniß zur Novizenaufnahme und zu ungeschmälertem Fortbestand, besonders aber auch die kaiserliche Fürsorge für Stipendien, theologische Lehranstalten und Convikte, damit der katholische Clerus nicht, wie wirklich Gefahr drohte, völlig in Oesterreich aussterbe. Auch wurden die Referate in geistlichen und Schulangelegenheiten nunmehr an Geistliche vergeben und in den einzelnen Kreisen deßhalb sogenannte geistliche Regierungs- oder Gubernialräthe auch geistliche Referenten bei der Hofstelle und dem Staatsrathe aufgestellt. Da aber aus der Reihe dieser Männer meistens die bischöflichen Stühle besetzt wurden, so erhielt Oesterreich eine Reihe von Kanzleimännern zu Bischöfen, Schreiber nicht Theologen, die das josephinische Kirchenrecht als das Resultat tiefer Regierungsweisheit ansahen und nur im Kleinen etwa auf Veränderungen hinwirkten. Neben den Kanzleimännern machten unter Kaiser Franz besonders auch die geistlichen Schulmänner, oft von rationalistischer Färbung, auffallendes Glück, bestiegen sogar bischöfliche und erzbischöfliche Stühle, die der Kaiser vergab. Bei solchen Besetzungen sah Franz immer auf „die Männer des Mittelwegs." Nicht eine klar ausgesprochene theologische Richtung, nicht Popularität in der Diöcese, nicht der Ruf der Gelehrsamkeit und hoher Vorzüge kam dabei in Betracht, dagegen galt es als eine große Empfehlung zu einem Bisthume,

wenn der Candidat die bestehenden Verordnungen auf's Genaueste vollzog, mit Vorschlägen zum Bessern keiner Behörde lästig war, die Anhänglichkeit an den Monarchen zum Hauptdogma der katholischen Religion machte und von dem, was im Auslande und in andern Diöcesen geschah, keine Notiz nahm. S. 174 f.

Die Volksschulen stellte Franz wieder unter die Aufsicht des Clerus, aber nicht die Bischöfe, sondern ihre Consistorien sollten dieselbe führen, und zwar wieder in Unterordnung unter das weltliche Gubernium. An die Gymnasien kamen nach dem Aussterben der Exjesuiten vielfach weltliche Lehrer, an den Studienplanen wurde Einzelnes geändert, wohl auch Schritte zum Bessern gethan, allein einen wahren Fortschritt machte schon die berufene Studienhofcommission unmöglich. Die Mitgliedschaft an dieser hohen Stelle war nur ein Nebengeschäft für andere Beamte, wenn sie auch vom Lehramt nicht das Geringste verstanden, und wer zu nichts mehr taugte, wurde Mitglied der obersten Studienbehörde. Und ein solches Collegium hatte die Studien der ganzen Monarchie unter sich, und beherrschte sie in's Einzelne durch Studiendirektoren und Prüfungscommissäre, die oft ebenso wenig Männer vom Fache waren, wie die Hofräthe selber. Kein Wunder, wenn die Geistlosigkeit unter dem jetzt wieder zahlreicher gewordenen Clerus immer mehr überhand nahm, und Jeder verfolgt wurde, der auf die bestehenden Mängel hinzudeuten wagte.

Von nicht geringem Einfluß auf die Festhaltung und Verknöcherung des Josephinismus war das im Jahr 1807 zum ersten Mal erschienene Handbuch des österreichischen Kirchenrechts von Georg Rechberger, bischöflichen

Consistorialkanzler zu Linz. Ueber das Verhältniß von Kirche und Staat, von Papst und Bischöfen, waren darin die Ansichten Pehem's durchaus festgehalten, das Ganze aber viel kürzer und eleganter gearbeitet, ein bequemes Handbuch für Jedermann. Schon im Jahr 1810 wurde es allgemein vorgeschriebenes Vorlesebuch für Theologen und Juristen, und hat, wie der Verf. behauptet (S. 170 f.), viel wichtigere Folgen gehabt, als man gewöhnlich vermuthet. Aus Pehem's Werk erhielten die Leser doch noch einige Kenntniß von den Forderungen des canonischen Rechts, indem Pehem dasselbe stets bestritt. Rechberger dagegen ignorirte es gänzlich, und so hörte auch diese schwache Kenntniß des canonischen Rechtes jetzt auf. Ja man sah bald Bischöfe, deren kirchenrechtlichen Kenntnisse sich auf das Handbuch von Rechberger beschränkten. Eine weitere Folge war, daß die Geistlichen, wo sie im Rechberger'schen Buche hinblickten, Kirchengesetze sahen, die der Staat erlassen hatte. Es war darum natürlich, daß sie sich jetzt allmählig ganz in die *Klasse der Staatsbeamten* stellten, und die periodischen Berichte, die Führung der Registratur und der Normalienbücher für den wichtigsten Theil des pfarrlichen Amtes ansahen. Sie wurden — wie bei uns — *Schreiber in der Kirche* [1]). Erst in den spätern Zeiten des Kaisers Franz begann ein kirchlicherer Geist auch in Oestreich, zumal unter dem jüngern Clerus und dem Volke sich zu regen, und selbst vom Hofe aus geschah Einzelnes, was das Wachsthum dieses neuen Geistes förderte, z. B. die Zulassung der Redemptoristen und Jesuiten.

---

1) Vergl. hierüber die treffliche Abhandlung von Prof. v. *Drey*, im Jahrgang 1829 der Quartalschrift, S. 38 ff.

Als Kaiser Ferdinand im Jahre 1835 die Krone erbte, blieben die Minister seines Vaters und damit das frühere Regierungssystem. Dieß gilt auch, wie das 6te Buch zeigt, von den kirchlichen Zuständen. Das Meiste blieb, wie es war; doch bemerkte man, besonders im Kreise der Bischöfe, eine Zunahme der religiösen Gesinnung, oder wenigstens der Neigung zur hierarchischen Ordnung. Ebenso machte die kirchliche Richtung auch unter dem Volke einige, aber nur einige Fortschritte. Dagegen stand das Ansehen des Clerus fortwährend auf niedriger Stufe, und er verjüngte sich auch meistens nur aus den untern Klassen der Gesellschaft.

Als im November 1837 das Ereigniß mit dem Cölner Erzbischofe eintrat, glaubte die östreichische Regierung, die Sache werde weiter keine Wichtigkeit haben und in wenigen Wochen Niemand mehr davon sprechen. Sie hoffte also, in ihrem behaglichen status quo in ecclesiasticis bleiben zu können. Aber die Sache ging ganz anders, und sie sah sich jetzt genöthigt, mit Rom in Unterhandlungen zu treten, um die Angelegenheit der gemischten Ehen auch für die österreichischen Staaten zu regeln. Die schönen Tage von Aranjuez, wo die Regierung alles Solches allein that, waren vorüber. Als aber die preußischen und bayrischen Bischöfe bald darauf freien Verkehr mit Rom erhielten, konnte sich das katholische Oesterreich (!) zu solchem Wagstück nicht entschließen. Allein, wenn auch die Regierung überall noch ihren josephinischen Radschuh einzulegen suchte, so verbreitete sich doch immer mehr die Sehnsucht nach kirchlicher, wie nach politischer Freiheit, sammt der Ueberzeugung, daß das bisherige unter dem Titel „Schutz der katholischen Kirche“ ausgeübte System

nur eine lästige Bevormundung und unbefugte Einmengung der Staatsgewalt in die innern Kirchenangelegenheiten sei. Mit diesem Rufe nach Freiheit der katholischen Kirche verband sich der Ruf nach Gleichstellung aller Religionsparteien im Staate, selbst von eifrigen Katholiken erhoben; und gerade sie waren es auch, welche die Aufhebung der alten, auch die Kirchenfreiheit lähmenden Censur aufs Lauteste verlangten.

So kam es, daß unter den Geistlichen und unter dem Volke immer Mehrere und Mehrere von den josephinischen Ansichten abfielen, und den neuen freieren Ideen sich zuwendeten, so daß man sich nicht mehr verwundern darf, wenn nach den Märzereignissen vom Jahr 1848 die Ideen von Religionsfreiheit, Gleichstellung der verschiedenen Religionsparteien und Freiheit der Presse sogleich in Wien und überall in Oesterreich mit großem Geräusche laut wurden. Diese neuen Ideen machen es zur absoluten Nothwendigkeit, daß die seither bestandene Staatsgesetzgebung in kirchlichen Dingen sich durchgängig ändere; aber das Rechte zu treffen und das Beste anzuordnen ist eine sehr schwierige Sache, und hiebei nach Wissen und Gewissen guten Rath zu geben, hat sich unser Verfasser im 7ten Buch zur Aufgabe gesetzt. Wir wünschen nur, daß nicht blos die österreichischen, sondern auch andere deutsche Staatsmänner diese Rathschläge lesen und beherzigen möchten.

Aus all dem Gesagten erhellt, daß wir die vorliegende Schrift nicht nur für eine interessante, sondern auch für eine höchst wichtige erachten; leider ist sie aber da und dort durch Druckfehler entstellt, und auch auf stylistische Vollkommenheit nicht die gehörige Rücksicht genommen.

Hefele.

2.

Die Regesten der Archive in der schweizerischen Eidgenossenschaft. Auf Anordnung der schweizerischen geschichtsforschenden Gesellschaft herausgegeben von Theodor von Mohr, gewesenen Bundesstatthalter, Mitglied der schweizerischen geschichtsforschenden Gesellschaft 2c. Erster Band, 1stes Heft: Die Regesten der Benediktiner-Abtei Einsiedeln; 2tes Heft: Die Regesten der Klöster und kirchlichen Stifte des Kantons Bern. Chur, bei Hitz. 1849. Groß Quart. Preis des ersten Heftes 2 fl. 20 kr. des zweiten 2 fl. 42 kr.

Nur in der Kenntniß des Details liegt die Möglichkeit zum wahren Verständniß der Geschichte; die Detailkenntniß aber wird nur möglich durch Bekanntschaft mit hundert und tausend Urkunden, welche in den berühmteren Archiven als kostbare Schätze aufbewahrt sind. Wollte man nun diese Urkunden alle, um sie allgemein zugänglich zu machen, in extenso drucken lassen, so würde dieß die ungeheuersten Kosten verursachen, und Werke hervorrufen, deren Anschaffung nur den reichsten Bibliotheken möglich, und deren Benützung ob der Masse des Volumens Jedem erschwert wäre. Ein sehr zweckmäßiges Surrogat aber für diese Urkundenabdrücke sind die Regesten, d. i. Urkundenauszüge in chronologischer Ordnung; und gerade in unserer Zeit haben die Regestenwerke von Dr. Böhmer in Frankfurt, Chmel in Wien und Andern zur Aufhellung der mittelalterlichen Geschichte ungemein viel beigetragen. Von der Nützlichkeit solcher Regesten überzeugt, beschloß die schweizerische geschichtsforschende Gesellschaft schon im Jahr 1844 die Herausgabe eines allgemeinen Regesten-

werkes der ganzen Schweiz, und die meisten eidgenössischen Regierungen versprachen nicht blos freie Benützung ihrer Archive, sondern auch ansehnliche Geldbeiträge, welche zu derartigen Werken fast immer erforderlich sind. Zu Hauptredaktoren wurden Prof. August Matile in Neuenburg, und Herr von Mohr in Chur ernannt, letzterer für die deutsche, ersterer für die romanische Schweiz. Außer ihnen und unter ihrer Leitung sollten Spezialredaktoren die Regesten der einzelnen Archive bearbeiten. So übernahm denn der rühmlichst bekannte Pater Gallus Morel, Conventual und Subprior zu Einsiedeln, die Regesten dieser Benediktinerabtei, und das Resultat seiner fleißigen Arbeit ist das vorliegende erste Heft. Es enthält Auszüge aus ungefähr 1300 Urkunden, die vom Jahre 946 bis 1526 gehen. Weiter wollte nämlich H. Morel seinen Gegenstand nicht verfolgen, weil in diesem Jahre (1526), wo Ludwig Blarer Abt zu Einsiedeln wurde, für dieses Kloster eine ganz neue und von der frühern sehr verschiedene Aera begann. Die meisten dieser 1300 Urkunden fanden sich in Einsiedeln selbst; einzelne dagegen sind das Eigenthum anderer Archive in der Schweiz, und wurden dem Herrn Pater Morel von andern helvetischen Gelehrten, namentlich Archivar Gerold v. Meyer von Knonau, Archivar Wegelin in St. Gallen, Prof. Eutych Kopp und Archivar Joseph Schneller in Luzern mitgetheilt. Bei jeder Urkunde ist genau Ort und Datum, Urheber und Beschaffenheit des Sigills rc. angegeben. Die Hauptsache aber ist der kurze Inhalt, der bei den wichtigerern Urkunden mit größerer, bei den minder bedeutenden mit kleinerer Ausführlichkeit, bei ersteren in 8—14; bei letzteren oft nur in 2 oder 3 Zeilen, ja selbst in einer Zeile mitgetheilt ist. Ist eine

der Urkunden bereits irgendwo in einer Sammlung oder dergleichen ganz abgedruckt, so hat der Herausgeber auch dieses notirt, und zugleich in diesem Falle seinen Auszug aus naheliegendem Grunde etwas kürzer gehalten. Am wenigsten zahlreich sind die Urkunden aus dem 11. und 12. Jahrhundert, indem auf ersteres nur 10, auf letzteres nur 14 kommen, während die ältere Zeit, die zweite Hälfte des zehnten Jahrhunderts, deren 22 aufzuzählen hat. Nur wenig zahlreicher werden sie im dreizehnten Jahrhundert, dagegen lieferte das 14te über 400, das 15te über 550, das erste Viertheil des 16ten Jahrhunderts ungefähr 150 Nummern. Mehrere Feuersbrünste, Plünderungen und andere Unfälle Einsiedelns, namentlich in den Jahren 1090, 1226, 1313, 1467, 1577 und zuletzt zur Zeit der französischen Revolution haben viele hundert weitere Urkunden zerstört. Leid war es uns, daß gerade zur Geschichte der Constanzer und Basler Synode, die doch nicht in weiter Entfernung von Einsiedeln abgehalten wurden, gar nichts irgend Bedeutendes daselbst vorhanden ist. Das Wichtigste ist noch, daß die Einwohner von Schwyz den Kaiser Sigismund in seiner Verfolgung des Herzogs Friedrich von Oesterreich, weil er dem Papste Johann XXIII. zur Flucht verholfen, kräftig unterstützten und dafür im Jahr 1415 von Sigismund verschiedene Privilegien erhielten. Eine zweite Urkunde aus dieser Zeit sagt uns, daß der Einsiedler-Abt Hugo von Rosenegg i. J. 1417 dem großen Benediktinerkapitel zu Petershausen bei Constanz, welches während des Constanzer Concils abgehalten wurde, anwohnte, als der zweite Abt dem Range nach, und daß 373 Benediktiner daselbst versammelt waren. Ein paar weitere Urkunden, Nr. 722 und 801 beziehen sich auf den seit neuester Zeit

vielbeachteten Felix Hemmerlin (Hämmerli) von Zürch, welchen man unter die sogenannten Vorläufer der Reformation zu rechnen pflegt [1]).

Das zweite Heft des vorliegenden Werkes, die Regesten der vor der Reformation im Gebiet des alten Kantonstheiles von Bern bestandenen Klöster und kirchlichen Stifte ist von dem kürzlich verstorbenen Friedrich Stettler, Professor des Staatsrechts und Kantons-Lehen-Commissär zu Bern bearbeitet. Dieses Heft zerfällt wieder in 8 kleinere Abtheilungen, welche die Regesten

1) des St. Vincenzstiftes zu Bern,
2) des Klosters Rueggisberg,
3) des Chorherrnstiftes Amsoldingen,
4) des Priorats auf der St. Peters-Insel im Bieler See, Bisthums Lausanne,
5) der Propstei Därstetten,
6) des Frauenklosters zu Frauenkappelen,
7) des Männer- und Frauenklosters zu Interlaken, und endlich
8) des Johanniterhauses Buchsee enthält.

Bei weitem am meisten Ausbeute gewährte hiebei das Archiv des Männerklosters Interlaken, während dagegen andere Stifte, z. B. das Vincenzmünster zu Bern, sich auffallend arm an Urkunden zeigten. Als terminus ad quem nahm auch H. Stettler überall die Reformationszeit an. Seine Behandlung der Sache ist der des Paters Morell ähnlich, zeigt aber etwas geringere archivalische Accuratesse.

Hefele.

---

1) Vergl. Felix Hemmerlin von Zürch, bearbeitet von Balthasar Reber. Zürch 1846.

3.

Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Großherzoglich Badischem Geheimen Rathe, Domcapitular und ordentl. öffentl. Professor der Theologie an der Universität Freiburg im Breisgau. Freiburg. Friedrich Wagner'sche Buchhandlung 1849. Preis 1 fl.

Der berühmte Hr. Verf. bewegt sich hier auf einem Gebiete, dem er bekanntlich schon seit längerer Zeit seine Aufmerksamkeit zuwendet, und in Bezug auf das er auch in der That schon manches beherzigungswerthe Wort gesprochen hat. Auch die vorliegende Schrift ist voll von Solchem, was einleuchtender Maaßen zu etwas Besserem führen mußte, wenn es von denen, welche die öffentlichen Zustände zu ordnen berufen sind, in erforderlichem Grade beachtet und gewürdiget würde. Leider scheint dieß ungeachtet der ernsten Mahnungen, welche die Geschichte in neuester Zeit wieder gegeben hat, von manchen Seiten nicht erkannt werden zu wollen. Und es ist wirklich zum Verwundern, daß man auch jetzt noch nicht einzusehen vermag, wo allein Festigkeit und Dauer zu finden, und von woher allein der schwer bedrohten Ordnung der bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse Hülfe und Heil erwachsen könnte. Die vorliegende Schrift Hrn. Sts. hat das Verdienst, dieses für jeden nur nicht gerade ganz Verblendeten oder Blinden in's hellste Licht gesetzt zu haben. Freilich zeigt sie zugleich auch, wie schwach begründet die etwaige Hoffnung wäre, daß man das naheliegende Heilmittel noch zeitig genug und in rechter Weise benützen und nicht vielmehr feindselig bekämpfen und lieber im Strudel der

Revolution untergehen, als bei der Kirche einen sichern Schutz gegen dieselbe suchen werde.

Daß die Kirche allein einen solchen gewähren könne, wenn man sie ihre segensreiche Wirksamkeit ungehindert entfalten lasse, zeigt Hr. St. auf unwidersprechliche Weise, sowie zugleich auch, daß sie ihn längst gewährt und den jetzigen beklagenswerthen Zuständen vorgebeugt hätte, wenn man nicht seit lange ihre Wirksamkeit in allen Hauptrichtungen gelähmt und im Volke alle Achtung vor kirchlicher und göttlicher Auctorität zu vernichten gesucht hätte, unbegreiflicher Weise nicht einsehend, daß menschliche Auctoritäten und Gesetze derjenige nicht mehr achten kann, der die göttlichen verachten gelernt hat. Die Nachweisung dieses Punktes ist jedoch Hrn. St. nicht die Hauptsache; er will vielmehr zeigen, was die Kirche in gegenwärtiger Zeit zu thun habe, um nicht blos gegen die Angriffe ihrer Feinde unerschütterlich Stand zu halten, sondern selbst für jene, die nichts von ihr hören und wissen wollen, eine bessere Zukunft vorzubereiten und jene Gesinnungen und Strebungen im Volke wieder zu wecken und in Gang zu bringen, welche allein das Glück der Nationen bedingen und den Bestand der Reiche und Throne verbürgen. Die dießfallsige Aufgabe der Kirche bezeichnet er als eine doppelte, die Kirche muß erstens die ihr von Gottes und Rechts wegen gebührende Freiheit sich wieder erringen und zweitens die errungene dazu gebrauchen, wozu sie ihr von Gott gegeben ist.

Hr. St. freut sich, daß „der, welcher den Gedanken der Freiheit verkündigte, Pius IX. ist, der Vater der katholischen Christenheit, die Liebe und Freude der Menschen, und der, dessen Namen alle gebildeten Nationen eben so mit Ehrfurcht als Entzücken nennen“ (S. 1), und daß „die Gegen-

wart, welche Freiheit verlangt, auch die **Freiheit der Kirche** als eine Forderung ausgesprochen hat" (S. 39.). Er sucht zunächst zu zeigen, daß die Kirche ebenso nothwendig frei sein müsse, als sie vermöge ihres Wesens und ihrer Sendung auf die wahre Freiheit der Menschen und Völker hinwirke, und daß Hemmungen und Beeinträchtigungen dieser Freiheit noch immer böse Früchte gebracht und zum Nachtheil und Unheil der Hemmenden selbst ausgeschlagen haben.

Daß aber die Kirche wirklich von jeher auf die Freiheit und Civilisation der Völker und Aufhebung der Sclaverei hingearbeitet habe, hat Hr. St. in seiner Schrift über das **Wesen der katholischen Kirche** S. 130—157 gezeigt und hebt hier nur mit besonderem Nachdruck hervor, daß dieselbe stets die wahre Freiheit gewollt habe und wolle, welche in lebendiger Verbindung mit der Religion stehe und in der That und Wahrheit die Völker beglücke, nicht aber die falsche, die nur in der Lüge bestehe, und an der nur jener Theil der Gesellschaft Freude habe, „der die Hefe, der Auswurf und der Feind des Volkes genannt werden muß, der stets bereit steht, sein Tyrann zu werden und die Freiheit aller Uebrigen in Sklavenfesseln zu schlagen. Niemand hat mehr die Freiheit im Mund als Solche, aber sie wollen nicht aufrichtig die Freiheit, sondern sie heucheln und lügen sie auf die unwürdigste Art und arbeiten ununterbrochen an ihrem Untergange. Während sie vorgeben, die Unfreiheit zu beseitigen und die Tyrannei auszutilgen, reißen sie, zu ihrem eigenen Vortheil, die Souveränität an sich, und knechten alle Andern nach Lust und Laune, sie üben dabei alle mögliche persönliche Rache, geben aber stets vor, alle ihre Handlungen nach Gewissen

und Pflicht zu vollbringen. Die Natur der Freiheit, die sie versprechen, erkennt man an der Natur der Apostel, welche die Freiheit verkünden. An die Stelle der Gerechtigkeit tritt bei ihnen das volle Maaß der Ungerechtigkeit. Gesetzliche Formen werden bei Gerichten nur noch zum Scheine eingehalten. Jedes freie Wort, überhaupt, und insbesondere gegen sie gesprochen, wird als Aufruhr behandelt, und selbst die innersten Gedanken wollen sie einem ansehen, um daran Klage auf Hochverrath zu knüpfen. Tugend, Talent, Wissenschaft, Kunst und Reichthum werden für Verbrechen gehalten und als solche gerichtet. Die Grundhandlungen sind Raub und Mord“ (S. 11 f.). Soll die Kirche die wahre Freiheit anstreben und der falschen Widerstand leisten können, so muß sie, wie ohne weitern Beweis einleuchtet, selbst frei sein. Daher fordert Hr. St. die Freiheit „in ihrem weitesten Umfange schon deßwegen, weil nur die volle, nach allen Seiten gewährte Freiheit der Kirche auch die volle, nach allen Seiten sich erstreckende Thätigkeit der Kirche ermöglichen kann“ (S. 63), und es ist ihm dabei nicht um die kirchliche Freiheit allein zu thun, sondern eben so auch um die bürgerliche Freiheit des Volkes und um „das Glück, das Ansehen, die Würde und das segenvolle Wirken des Königthums, jenes Königthums, welches seiner Idee entspricht und im höhern Sinne frei und edel schon dadurch ist, daß es jede von Gott gekommene Freiheit achtet und ungeschmälert gewähren läßt“ (S. 62). Er bedauert aber, daß, wenn es sich um das Recht und die gerechten Forderungen der Kirche handelt, die Regierungen so wenig einsehen, daß die Kirche nichts anderes verlangt, als nur eine von Gott ihr auferlegte

Pflicht erfüllen, und das thun zu dürfen, was sie thun muß (S. 35 f.).

Um an Thatsachen zu zeigen, wie schlimme Früchte alle Hemmungen und Beschränkungen der kirchlichen Freiheit ihren eigenen Urhebern bringen, erinnert Hr. St. an den katholischen Kirchenrath, die gallicanischen Freiheiten und den Josephinismus.

In Betreff des ersteren sagt er: „die Staaten- und Kirchengeschichte weist nach, wie protestantische Regierungen gesucht haben, das altprotestantische System unbefugterweise auch auf die katholische Kirche anzuwenden, und in der neuern Zeit hat man zur Ausführung des Planes ein ganz eigenes Organ, unter der Benennung „katholischer Kirchenrath“ geschaffen, welcher letztere sich endlich zum „katholischen Oberkirchenrath“ hinaufgeschwungen hat. Dieser Name ist ganz unpassend, wenn die damit bezeichnete Behörde, wie man anfangs glaubte, nur die Aufgabe hatte, das Inspectionsrecht des Staates auf die Kirche in Ausübung zu bringen. Aber die Sache wandte sich bald genug anders, und es zeigte sich, daß eben diese Stelle das Mittel sein sollte, durch welches der Staat störend und verletzend in die Freiheiten und Gerechtsame der Kirche eingreife. Es soll nicht verkannt werden, daß diese Behörde mehrmals auch, wie es in Württemberg der Fall war, zu Gunsten der Kirche gewirkt hat, aber mehr nur im finanziellen und ökonomischen Sinne, als im geistigen und geistlichen. Immerhin ist das Vorhandensein dieser Stelle nicht in der Natur der Sache begründet, und nur zu leicht glauben mit solchem Amt betraute Katholiken in mißverstandenem Interesse des Staates gegen das der Kirche

fühlen, denken, sprechen, schreiben und handeln zu müssen" (S. 44 f.).

In Betreff der gallikanischen Freiheiten sagt er: „Als in Frankreich König Ludwig XIV. in unwürdiger und unköniglicher Erhebung von sich selber aussagte: „der Staat bin ich", und ihm daran lag, nicht nur der Staat, sondern überhaupt Alles zu sein, sorgte er, um außer dem Staate auch noch die Kirche sein zu können, für die Aufstellung jener Artikel, durch welche, unter dem Namen der gallikanischen bekannt, er die Kirche Frankreichs zu sein vermochte. Die sogenannte gallikanische Kirche ist nichts Anderes, als die Kirche Frankreichs, welche unter dem Drucke des französischen Königs stand. Man hat freilich auch hier einen andern Namen für eine schlechte Sache zu schöpfen gesucht, indem man die gallikanische Sklaverei gallikanische Freiheit, und jene obigen gallikanischen Unterdrückungsartikel gallikanische Freiheiten nannte. Was ist indeß aus Allem entstanden? Diese Frage ist sehr leicht zu beantworten. Kaum hatten die sogenannten kirchlichen Freiheiten, hinter welchen sich nur unwürdige Sklaverei verbarg, zu wirken und die Kraft der Kirche niederzuhalten angefangen, als schon das verruchteste aller Systeme, der Atheismus im Schatten des Staates, von den Ministern und Freunden der Könige genährt und gepflegt, emporwuchs und jene Summe von unnennbaren Uebeln für König und Volk zugleich herbeiführte, von welchen die Geschichte ein so höchst trauriges Gemälde durch lange Zeit hindurch aufgestellt hat, und deren allerletzte Zuckungen noch nicht vorüber sind, ja die nach allem Bisherigen vielleicht nochmals aus dem noch nicht geschlossenen Grabe aufstehen,

um noch einmal die Gemüther mit Entsetzen zu erfüllen, und den Boden Frankreichs mit Blut zu tränken“ (S. 46 f.).

Ausführlicher verbreitet sich Hr. St. über den Josephinismus und entwirft seine Grundzüge nach Maaßgabe der giftigen Schrift, welche der bösartige Apostat Lanjuinais an Kaiser Joseph II. richtete, um ihn für die Grundsätze der französischen Freidenker zu gewinnen, und zur Knechtung und allmähligen Beseitigung der Kirche und des Christenthums zu bewegen. In Betreff seiner Folgen sagt er unter Anderem: „die Entwürfe des Kaisers, der wenigstens einen guten Theil jener Grundsätze in's Leben einzuführen sich die undankbare Mühe gab, scheiterten, und der Regent erndtete als natürliche Früchte Qual und Leiden in Menge. Was die Niederlande in kurzer Zeit von dem Körper seiner übrigen Lande ablöste, das bewirkte in eben diesem Körper eine immerwährende Auflösung, die in unsern eigenen Tagen zu ihren letzten Erfolgen kommen zu wollen scheint [1]). War auch der religiöse Geist des österreichischen Regentenhauses in großem bedeutendem Widerspruche mit dem Geiste des Buches von Lanjuinais; dieser letztere böse Geist hatte dennoch Platz für seine Wirksamkeit im Ministerium sowohl als in einer weitverzweigten, Alles beherrschenden, und die bürgerliche Freiheit, wie die der Kirche, niederdrückenden Beamtenwelt gefunden, an deren Spitze in der neuesten Zeit der czechische Graf Kolowrat mit dem bekannten rein negativen Talente stand. Wir brauchen nicht die schmachvollen Wiener-Ereignisse der neuesten Tage in's Gedächtniß

---

1) Im jetzigen Augenblick würde Hr. St. sich wohl etwas anders ausdrücken, deßhalb bleibt jedoch seine Argumentation im Ganzen unangefochten.

zurückzurufen, sie sind noch ganz frisch in demselben erhalten. Alles aber, was geschehen, es ist nur naturnothwendige Folge des Josephinismus, der, wie wir gesehen, eben jenes System ist, welches, wie es von Lanjuinais gegründet ist, in seinem ersten Stadium gegen die Kirche, in seinem zweiten gegen das Bürgerthum, in seinem dritten aber gegen das Königthum Sturm läuft, um von Grund aus Alles zu zerstören, und nichts wieder zu bauen" (S. 60 f.).

Indem aber Hr. St. die Freiheit der Kirche wünscht, ist er weit entfernt, die völlige Trennung derselben vom Staate zu wollen, so daß sie auch des staatlichen Schutzes völlig verlustig gienge. Er sucht ausführlich zu zeigen, wie die Wirksamkeit der Kirche in diesem Falle äußerst erschwert und selbst ihre Existenz da und dort gefährdet werden könnte, weil das im Anfang indifferent scheinende Verhältniß des Staates zur Kirche bald in ein feindliches übergehen und der irreligiös und heidnisch gewordene Staat gegen die Kirche sich nach Kurzem nicht anders betragen würde, als das alte Heidenthum. Bei Gelegenheit dieser Erörterung erhält unter andern namentlich auch Hr. Dr. Otto Mejer, Prof. der Rechte in Königsberg, seine wohlverdiente Zurechtweisung. Der rechtskundige Mann meint nämlich, die kirchliche Freiheit werde auch der „katholischen Parthei" zugestanden werden müssen, wenn man sie der „evangelischen Kirche" gewähre, und stimmt daher für jenes, verlangt aber zugleich, daß die frei gewordene protestantische Kirche sich des rechtlichen Schutzes von Seite des Staates erfreue, die katholische dagegen desselben verlustig gehe. „Das ist keine geringe Schmach," sagt Hr. St., „keine geringe Schande, die ein Mann, zudem ein Teutscher, ein Gelehrter, sogar ein öffentlicher Lehrer

der Rechte (?!) auf sich ladet, das ist keine geringe Bornirtheit des Geistes und des Herzens. — — Das juristische Gewissen ahnt bei dieser statuirten Ungleichheit nicht einmal eine Ungerechtigkeit, es ist ohne alle Selbstanklage und ganz selig, wenn nur gedingt und ausgeführt wird, was vorgeschlagen wird, Losgetrenntheit und Schutzlosigkeit der katholischen Kirche". Daraus, fügt er bei, können die Katholiken, welche völlige Trennung der Kirche vom Staate wollen, lernen, „was sie unmittelbar mit jener Trennung Preis geben" (S. 76 f.). Für den Fall jedoch, daß der Staat sich zu keinem Glauben bekenne, und dieses negative Bekenntniß in seine Gesetzgebung aufnehme, hält Hr. St. die völlige Trennung ebenso für Pflicht, als das Beharren bei der frühern Verbindung für Sünde.

Was sofort den Gebrauch der kirchlichen Freiheit betrifft, so soll die freigewordene Kirche mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln hinwirken auf „die Erfüllung und treue Darstellung der Idee des Christenthums im Erkennen und Leben" (S. 93). Die dießfallsige Thätigkeit der Kirche ist theils eine negirende theils eine reformirende.

Die Negation ist gerichtet gegen alles, was der Idee des Christenthums nicht entspricht, oder was sie nicht selbst, was nicht ein Moment von ihr ist; also im Gebiete des christlichen Erkennens gegen alles Unwahre, und im Gebiete des christlichen Lebens gegen alles Unheilige. Indem aber die Kirche gegen alles dieses, was sie negirt, nothwendig auch ankämpfen muß, um es zu überwinden und zu beseitigen, wird ihre Negation eine Polemik gegen Unwahres und Unheiliges oder gegen Irrthum und Sünde.

„Der Endzweck der in der Kirche unaufhörlich waltenden Negation ist aber die stete Reformation". „Kirchliche

Reformation aber ist jene von und in der Kirche vorgenommene und durchgeführte Wiedergestaltung der Dinge, durch welche Alles, was von der Idee des Christenthums abgewichen ist, oder ihren Forderungen nicht mehr entspricht, auf sie zurückgeführt und mit ihr ausgeglichen wird". „Die Negation verneint nämlich nicht, nur um zu verneinen, sondern sie verneint, damit an die Stelle des Verneinten das Wahre und Gute gesetzt werde" (S. 100). Die wahre und segenbringende Reformation muß aber in der Kirche und durch sie vorgenommen werden, in jedem andern Falle wird sie verderblich. „Wie gegenwärtig Viele nach Freiheit verlangen, aber die wahre Freiheit weder kennen noch lieben, indem sie nach jener frechen Willkühr haschen, durch welche alle gesetzliche Ordnung in der Menschheit in den furchtbarsten Abgrund gezogen wird; ebenso führen in der Gegenwart nicht Wenige auch die Reform im Munde, verstehen aber unter ihr nicht die wahre, die kirchliche, die heil- und fruchtbringende, sondern die, welche, entweder vom Materialismus, oder vom Pantheismus, oder vom vulgären Rationalismus und Indifferentismus geboten, alle positive Wahrheit, so wie das darauf gebaute sittliche und sociale Leben auflöst. Mit diesen Reformern können und wollen wir nichts zu schaffen haben, mit ihnen haben wir nur das Wort, aber nicht die Sache, nicht den Inhalt, nicht das Wesen, nicht den Gedanken, nicht die Gesinnung, nicht die Absicht und nicht den Wunsch gemein. Um desto beharrlicher aber glauben wir auf der kirchlichen als auf derjenigen bestehen zu müssen, die zu keiner Zeit gänzlich fehlen soll, zu der einen aber mehr, als in der andern nothwendig

erscheint" (S. 101). Wir können dem Hrn. Verf. nicht mehr weiter in's Einzelne folgen und bemerken nur noch in skizzirender Form, daß ihm zufolge die Kirche bei ihrer Reformation theils als lehrende, theils als regierende thätig sein soll. In ersterer Beziehung soll sie „ganz neue Lehrstühle" gründen, und zwar für die christliche Philosophie, oder die Philosophie des Christenthums; hier soll die Metaphysik als der wichtigste Theil obenan stehen, und ihr die christliche Philosophie der Geschichte und die christliche Rechtsphilosophie zur Seite treten. Von der regierenden Kirche erwartet Hr. St. zunächst in Deutschland den Zusammentritt des deutschen Episcopats zu einer Berathung, wofür es an wichtigen Gegenständen nicht fehle; von demselben Episcopat erwartet er die Einführung des Synodalinstituts gemäß der trientischen Vorschrift, und endlich einen Antrag beim heiligen Vater auf Abhaltung eines allgemeinen Concils, dessen Hauptziel die Wiedervereinigung der getrennten Confessionen mit der Kirche sein sollte.

Diese wenigen Mittheilungen dürften genügen, um sich von dem reichen Gehalte dieser Schrift und dem Geiste, in welchem sie verfaßt ist, eine ungefähre Vorstellung zu bilden, und nur dieses bezweckte die gegenwärtige Anzeige. Bei Gegenständen, die gleich den hier behandelten die Aufmerksamkeit und das Nachdenken gar Mancher beschäftigen, ist Verschiedenheit der Ansichten unausbleiblich, und wenn wir in einzelnen ohnehin meistens nur untergeordneten Punkten anderer Ansicht sind als der Hr. Verf., so scheint uns das so wenig einen erheblichen Tadel gegen

seine Arbeit zu begründen, daß wir lieber seine Ansichten etwas ausführlicher darlegen, als unsere dagegen stehenden Meinungen vertheidigen zu sollen glaubten.

4.

Historischer Katechismus oder: der ganze Katechismus in historisch-wahren Exempeln für Kirche, Schule und Haus. Von **Johann Ev. Schmid**, Katecheten der Ursuliner-Mädchen-Hauptschule zu Salzburg. I. Band. (Erstes und zweites Hauptstück). Zweite Auflage. Salzburg, 1849. In Commission der Mayr'schen Buchhandlung. Druck der Zaunrith'schen Buchdruckerei. XXVI und 344 S. Preis 1 fl. 24 kr.

Es ist zu keiner Zeit mehr gelehrt, geschrieben und gelesen worden als in unsern Tagen, und doch sieht es — von den Verbildeten gar nicht zu reden — bei unserm Volke, was seine religiöse Bildung anbelangt, nichts weniger als glänzend aus. Ein Grund dieser traurigen Erscheinung dürfte in der vielfältigen Vernachlässigung des katechetischen Unterrichts liegen. Man ist zwar von der Wichtigkeit des katechetischen Amtes überzeugt, man anerkennt, daß alle spätere Pastoration auf dem Grunde fuße, den man in den katechetischen Jahren gelegt, daß der beste Prediger, der ein fauler, gewissenloser Katechet war, oder einen solchen zu seinem Vorgänger im Amte hatte, nichts ausrichten wird; aber diese Ueberzeugung und Anerkennung ist gar oft nicht im Stande, aus jener Lethargie und Interesse-

losigkeit herauszureißen, welche die Jugendbildung als Bagatellsache behandelt. Wenn aber auch eifrige Katecheten über schlechten Erfolg ihrer Bemühungen, über Zerstreutheit und Abgestumpftheit der Katechumenen klagen, so dürfte, theilweise wenigstens, die Schuld darin liegen, daß sie von dem Wege Umgang nehmen, welchen der Verfasser des vorliegenden „historischen Katechismus" eindringlichst empfiehlt. Herr Joh. Ev. Schmid ging von der Ueberzeugung aus, daß der alte und bewährte Satz Seneka's: longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla, besonders im Religionsunterrichte der Jugend seine Anwendung finden müsse, daß durch Beispiele die Aufmerksamkeit der Katechumenen geweckt und ihre Phantasie angeregt werde, daß die beizubringende Wahrheit dadurch zur lebendigen Anschauung gelange, und die erhabensten Lehren unserer hl. Religion wie spielend durch Exempel in die jugendliche Seele einziehen. Dem gemäß sammelte er zu seinem katechetischen Gebrauche einen Vorrath von Exempeln und ordnete sie, um bei der Vorbereitung zu den einzelnen Katechesen des langen Nachsuchens überhoben zu sein, nach dem Lehrgange des Katechismus. Da die Sammlung immer mehr anwuchs und der Hr. Verf. die Ueberzeugung gewann, es dürfte das, was ihm den katechetischen Unterricht erleichterte und fruchtbar machte, auch andern Katecheten nicht unwillkommen sein; so entschloß er sich, seinen Vorrath sorgfältig auszuscheiden und gesichtet dem Drucke zu übergeben.

Der Hr. Verf. gibt nun dem so entstandenen Buche die Bezeichnung „historischer Katechismus"; daß uns also etwas Anderes geboten werden wolle als ein Katechismus von gewöhnlichem Schlage, darauf weist bereits das Epitheton

„historischer“ hin, und schon ein flüchtiger Blick in das Buch überzeugt uns auch hievon. Der Katechismus in seiner gewöhnlichen Form wird überall von unserm Buche vorausgesetzt, es schließt sich an ihn an nach Gang und Eintheilung als belebender Commentar, jedoch nicht so, als würden alle die dogmatischen und moralischen Wahrheiten, welche im Katechismus, in der Form von Fragen und Antworten niedergelegt sind, darin weiter ausgeführt, begründet und erläutert, wie dieß z. B. in den katechetischen Handbüchern der Fall ist; es wird vielmehr an mehreren Beispielen gezeigt, wie die einzelne dogmatische oder moralische Lehre im Leben Gestalt gewonnen, welchen Einfluß sie ausgeübt, welche Wirkungen sie hervorgebracht habe; wie diese oder jene Tugend ausgeübt und gepflegt worden rc. Ein paar Beispiele mögen das Gesagte veranschaulichen. Wenn der gewöhnliche Katechismus da, wo von den Eigenschaften des Glaubens die Rede ist, lehrt, z. B. daß unser Glaube fest sein muß, so wird dieß im „historischen Katechismus“ dadurch veranschaulicht, daß in kurzen Beispielen Glaubenshelden des Alten Testaments sowie der ersten Christenheit, der neuern und neuesten Zeit vorgeführt werden. Wenn im gewöhnlichen Katechismus der 9te Glaubensartikel abgehandelt wird, so kommt im historischen Katechismus unter Anderm Folgendes zur Sprache: 1) Zeugnisse der ältesten Zeit über das römische Oberhaupt; 2) ein uraltes Denkmal über den Primat Petri: 3) selbst Protestanten sprechen für den Primat; 4) die Aufeinanderfolge der Päpste; 5) Insignien der päpstlichen Würde; 6) was geschieht, wenn der Papst stirbt? 7) wie wird ein Papst gewählt? 8) wie wird der neue Papst gekrönt? In Betreff der Gemeinschaft der Heiligen wird noch bei-

gefügt: 1) älteste Art der Heiligsprechung; 2) gegenwärtige Art der Seligsprechung; 3) gegenwärtige Art der Heiligsprechung; 4) Strenge bei der Prüfung der Wunder. Zur 2ten Bitte des Vaterunsers arrangirt der Verf. unseres historischen Katechismus das Materiale, das er dann von S. 283—296 in gedrängter Kürze auseinander legt, also: Wir sollen bitten und beitragen, daß das Reich Gottes 1) nach Außen vergrößert werde. a) die Propaganda in Rom; b) der Lyoner Verein; c) der Verein der hl. Kindheit; d) der hl. Franz Xaver als Apostel von Indien; e) über die Leiden und Freuden der Missionäre; 2) nach Innen. a) Kaiser Heraklius und sein weises Urtheil; b) der unermüdliche Franz Xaver; c) der Eifer des heil. Vincenz von Paula; d) des hl. Franz von Sales Bekehrungseifer; e) der hl. Magdalena und der hl. Theresia Gebet; f) das letzte Vaterunser vor dem Schlafengehen; g) der Prediger mit der schweren Zunge; h) der unverdrossene Beichtvater; i) selbst Heiden arbeiten für das Reich Gottes 2c.

Aus dem Gesagten dürfte bereits einleuchten, daß das vorliegende Buch mit allem Fug ein „historischer Katechismus" genannt wird; nicht fingirte Histörchen, nicht mehr oder weniger glaubliche Legenden werden darin aufgetischt; der Verf. richtet vielmehr sein Augenmerk auf historisch-wahre Beispiele, und nur hie und da, wo ihm die Bibel, sowie die Kirchen- und Profangeschichte keine solche darbot, nahm er zu fingirten Beispielen seine Zuflucht. Die reichlichste Ausbeute gewährten ihm bei Auswahl seiner geschichtlichen Beispiele — außer der Bibel — Lohner's instructissima bibliotheca concionatoria. 3 tomi. Editio sexta; ferner Richter's kirchenhistorische

Schatzkammer, Stolberg's Religions- und Berault-Bercastel's Kirchengeschichte, Herbst's Exempelbuch, Silbert's katholisches Hausbuch, Gerambs Reise nach Jerusalem, Jahn's Archäologie, sowie noch sehr viele andere bei den einzelnen Exempeln citirte Werke.

Wenn etwa vermuthet werden sollte, der „historische Katechismus" dürfte nur für die Katecheten brauchbar sein, welche bei ihrem Religionsunterrichte eben den Katechismus gebrauchen, nach welchem der „historische" geordnet ist; so ist hiegegen zu bemerken, daß der zu Grund gelegte Katechismus kein anderer ist, als der des P. Canisius. Von dem Gang und der Eintheilung dieses aber weichen bekanntlich die meisten Katechismen nur wenig ab; zu all' dem aber ist das Suchen und Herausfinden des einschlägigen Materials durch das sehr genaue und ins Detail gehende Inhaltsverzeichniß (S. IX—XXVI) des historischen Katechismus ungemein erleichtert. Will man nicht unbillig sein, so muß man gestehen, daß der Hr. Verf. bei dieser Blumenlese im Ganzen mit recht gutem Geschmacke und praktischem Tacte zu Werke ging; die einzelnen Beispiele, welche bei jeder Lehre geboten werden, sind recht geeignet, dieselbe zu veranschaulichen; daß dabei die biblischen Beispiele als mehr bekannt, gewöhnlich nur kurz angedeutet sind, ist ganz in der Ordnung; ebenso können wir es nur billigen, daß auch bei den andern Exempeln meistens auf Kürze geschaut wurde, denn lange oder breit erzählte Beispiele rauben zuviel Zeit, lenken die Aufmerksamkeit der Katechumenen von der Lehre, zu deren Veranschaulichung das Exempel dienen soll, zu sehr ab und verwöhnen wohl auch die Jugend. Um Raum zu ersparen, ließ der Verf. bei den einzelnen Beispielen die moralischen oder katechetischen

Reflexionen weg; dieß wollen wir gerade nicht tadeln, jeder Katechet kann und wird sie wohl selber machen, doch hätte es uns besser gefallen, wenn die moralischen Nutzanwendungen, wie es auch wirklich öfters geschehen ist, kurz angedeutet worden wären; weit eher hätte nach unserer Ansicht dadurch Raum erspart werden können und sollen, daß den Exempeln weniger viele Aussprüche der hl. Väter und namentlich der großen Denker des Alterthums, sowie wenigere Gleichnisse beigegeben worden wären. So überraschend und interessant für den Katecheten auch manche Dicta der alten Weltweisen, Plato's, Epiktets, Seneka's u. s. w. sein mögen, so haben sie doch mit Rücksicht auf die gewöhnlichen Katechumenen gewiß nur einen untergeordneten Werth. Bei der Fülle des historischen Stoffes und bei der Absicht des Verf., so viele Exempel, Gleichnisse und Aussprüche in das Buch aufzunehmen, um für mehrere Jahre daran Vorrath zu haben, begreift es sich leicht, daß eher zu viel als zu wenig Material ausgewählt wurde, wie denn auch der ganze historische Katechismus 3 Bände umfassen wird; gleichwohl findet der eine und andere Punkt entweder nicht die verdiente oder gar keine Berücksichtigung, es müßte denn nur sein, daß noch Einiges, was streng genommen in den ersten Band gehört, in den noch 2 übrigen Bänden, die bis gegen den Anfang des Jahres 1850 erscheinen sollen, nachgeholt wird. So finden wir kein historisches Zeugniß, keine patristischen Aussprüche und auch keine Gleichnisse für die Lehre von der Tradition, für das Verhältniß von Schrift und Tradition ꝛc.; auch da, wo der Verf. S. 114 ff. von den Engeln, ihrer Zahl und ihrer Liebe zu uns Menschen redet, ist der Abbildungen und Embleme der Engel mit keiner Sylbe Erwähnung

gethan; da, wo von der Errichtung sogenannter Krippen die Rede ist S. 136, wären wohl ein paar Worte über den Christbaum am Platze gewesen u. s. w. Die Angabe S. 9, daß Petrus im Jahre 66 gestorben sei, ist unrichtig; daß Clemens von 93—101 auf dem päpstlichen Stuhle gesessen S. 23 und 220, ist sehr unwahrscheinlich, auch die Erzählung der Bekehrungsgeschichte 2c. des Herzogs Gozbert von Würzburg S. 91 f. kann vor der historischen Kritik nicht bestehen [1]).

Sehen wir von derartigen unbedeutenden Fehlern ab, so können wir den historischen Katechismus, wenn, woran nicht zu zweifeln ist, die 2 noch nachfolgenden Bände eben so ausfallen, wie der vorliegende erste, allen Katecheten nur bestens empfehlen; es wird jedem an der Hand desselben leicht werden, die abstrakten Begriffe und Sätze des gewöhnlichen Katechismus zu veranschaulichen, und die durch geeignete Beispiele zur lebendigen Anschauung gebrachte Lehre haftet dann auch schneller und dauerhafter im Gedächtnisse; denn was bei seinem ersten Eintritte in die Seele angenehm angesprochen, wird lieber, und weil die Theorie durch das Exempel plastische Gestaltung gewonnen und der Begriff zur Anschauung geworden, auch leichter und länger behalten, s. S. IV. Während ein trockenes Moralisiren oft Groß und Klein ermüdet, wird die Katechismuserklärung, fügt man ihr in jeder Stunde nur ein oder zwei geeignete Beispiele hinzu, gewiß immer mit Aufmerksamkeit angehört werden. Besonders wird jeder Katechet in der Anführung von Exempeln im katechetischen

---

1) vergl. Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland 2c. S. 375 ff.

Unterrichte ein Mittel haben, auch auf den Willen der Katechumenen einen mächtigen Einfluß auszuüben, denn ob auch alt doch immer wahr ist der Spruch: verba movent, exempla trahunt. In den religiösen Exempeln stellt sich ja, wie der Verf. richtig bemerkt, das Sittengesetz als zur Wirklichkeit geworden, als im Leben ausgeprägt und wie verkörpert dar, und der besonders bei der Jugend vorherrschende Nachahmungstrieb wird dadurch mächtig geweckt und angespornt. Schließlich noch die Bemerkung: so sehr wir dem historischen Katechismus das Wort reden, so sehr wir es billigen, daß im homiletischen und katechetischen Unterrichte das eine und andere Exempel aus den schon genannten Gründen eingeflochten werde; so entschieden müßten wir jenes Verfahren mißbilligen, das nur nach Beispielen haschte, um angenehm zu unterhalten rc.

Rep. Fritz.

5.

Der Kampf der Kirche gegen den Staat um ihre Freiheit in Frankreich und in Teutschland. Dargelegt in einem Hirtenbrief des Cardinal-Erzbischofs Herrn von Bonald, und in vier Tagesschriften der Herren v. Cormenin, v. Cauchy, v. Montalembert, und in vier Sendschreiben an deren Verfasser. Von Dr. **Buß**, rc. Schaffhausen, Verlag der Hurter'schen Buchhandlung. **1850. VIII.** u. **675** S. in Octav. Preis **3** fl. **45** kr.

Es sind jetzt ungefähr drei Jahre, daß Hr. Buß den Entschluß gefaßt hat, in einer ausführlichen Darstellung

zu zeigen, wie die katholische Kirche in Deutschland gerade dieselben Kämpfe gegen den Staat zu bestehen habe wie in Frankreich. Er wies dieß zuerst an dem Kampfe um die Leitung des öffentlichen Unterrichts nach, und wie er dieß gethan, hat unsere Quartalschrift im Jahrgange 1848, Heft 1. berichtet. Im vorliegenden Bande nun beschreibt er den Kampf zwischen Kirche und Staat um die Freiheit der Kirche, um auch hier Frankreich und Deutschland mit einander in Parallele zu stellen. So bilden denn die bereits erschienenen zwei Bände nur verschiedene Abtheilungen eines zusammenhängenden größeren Werkes, und Hr. Buß hat sie darum mit Recht unter dem gemeinsamen, freilich auch schwerfälligen Titel zusammengefaßt: „Die Gemeinsamkeit der Rechte und der Interessen des Katholicismus in Frankreich und in Teutschland, nachgewiesen an den jüngsten und wichtigsten Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat“.

Die Behandlungsart des Gegenstandes ist in beiden Bänden der Hauptsache nach die gleiche, denn auch in dem neuen Theile gibt Hr. Buß zunächst eine Uebersetzung der wichtigsten über seinen Gegenstand in Frankreich erschienenen Schriften. Es sind dieß hier 5 Schriften von 4 berühmten Verfassern:

1) Der Hirtenbrief des Cardinals Bonald, Erzbischofs von Lyon, die Censurirung des hochrenomirten Dupinschen Manuel du droit public ecclesiastique français, vom Jahr 1844;

2) Ja und Nein in Betreff der Ultramontanen und der Gallikaner, von Timon (d. i. Herr von Cormenin).

3) Feuer! Feuer! von demselben.

4) Betrachtungen über die religiösen Orden, gerichtet an die Freunde der Wissenschaft, von Baron Augustin Cauchy.

5) Von der Pflicht der Katholiken bei den Wahlen, von Montalembert.

Diesen Uebersetzungen hat sodann Herr Buß vier von ihm selbst verfaßte Sendschreiben an die 4 eben genannten französischen Autoritäten beigefügt, und zwar gibt er

1) in dem Sendschreiben an den Cardinal Bonald zuerst eine Art Resume über dessen Hirtenbrief, und sucht sodann zu zeigen, daß eine kirchliche Censur über die kirchliche Literatur gerade in der Gegenwart sehr nothwendig sei. Auch werden dabei treffende Bemerkungen über die frühere schmähliche Handhabung der staatlichen Censur in Deutschland eingemischt.

2) Das Sendschreiben an Herrn Cormenin (Timon) bespricht die Freiheit der Kirche in Frankreich und Deutschland, gibt namentlich das französische Concordat vom Jahre 1801 in extenso, beschreibt dann die deutschen kirchlichen Zustände seit dem Jahre 1801, die Bemühungen der protestantischen Staaten, die katholische Kirche um ihre Freiheit zu bringen, die hierauf zielenden berüchtigten Verhandlungen zu Frankfurt (1818), die unehrliche theilweise Nichtvollziehung der von den Staaten selbst angenommenen päpstlichen Bullen (namentlich der Ergänzungsbulle ad Dominici gregis custodiam vom 11. April 1827 für die oberrheinische Kirchenprovinz) u. dgl. Sehr interessant ist hiebei namentlich auch die Vergleichung der Napoleon'schen sogenannten organischen Artikel vom Jahr 1802 mit der verrufenen Frankfurter Kirchenpragmatik

vom 30. Januar 1830. Wie Napoleon durch erstere sein mit dem Papst abgeschlossenes Concordat widerrechtlich und treulos theils abschwächte, theils aufhob, so sollte auch die Frankfurter Pragmatik den Katholiken in der oberrheinischen Kirchenprovinz (i. e. den Bisthümern Freiburg, Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg) jene Rechte wieder nehmen, welche in der Convention mit Rom, d. i. in der Annahme und Bestätigung der päpstlichen Bullen, ihnen zugesichert worden waren. — Auch das sogenannte landesherrliche Patronat, die Eingriffe des Staats in die geistlichen Unterrichtsanstalten, die Säcularisation, die Entkirchlichung der Volksschulen u. dgl. kommt in diesem langen Sendschreiben an Hrn. v. Cormenin zur Sprache.

3) Im dritten Sendschreiben an Baron v. Cauchy handelt Hr. Buß von der Wiedereinführung der religiösen Orden in Deutschland, und gibt dabei eine ziemlich ausführliche und interessante Uebersicht über alle die vielen Manns- und Frauenorden, welche die verschiedensten Arten der Wohlthätigkeit: Krankenpflege, Unterricht, Erziehung, Mission rc. zu ihrer Aufgabe gewählt haben.

4) Das vierte Sendschreiben endlich ist an den berühmten Grafen Montalembert gerichtet und enthält eine lange lange Klage über die Schläfrigkeit der deutschen Katholiken, über ihren Mangel an festem Zusammenhalten und über ihre Gleichgültigkeit in allen politischen Angegenheiten. Dabei zeigt der Hr. Verfasser, wie er sich alle Mühe gegeben habe, dieß anders zu machen, wie er namentlich die katholischen Vereine, die sogenannten Piusvereine in's Leben gerufen, Verbindungen derselben mit den katholischen Vereinen Frankreichs und Englands angestrebt, die Bischöfe dafür gewonnen, ja selbst die päpstliche Bestätigung

erwirkt habe, was auf der ersten Generalversammlung der Piusvereine zu Mainz, der er präsidirte, beschlossen worden sei, wie er in Frankfurt für Großdeutschland und für einen Kaiser aus dem Habsburgischen Hause gewirkt habe u. dgl.; wie er aber auch mißkannt worden sei, wie man seine Bemühungen nicht unterstützt habe, wie namentlich seine Würtemberger Freunde den Plan, auf dem Hohenstaufen im Februar 1849 eine große Katholikenversammlung zu halten, nicht gebilligt hätten, wie sein Vorschlag, die Piusvereine auch bei den politischen Fragen, sofern sie die Kirche berühren, zu betheiligen, nicht angenommen worden sei, ja wie sogar der Vorort des katholischen Vereins Breslau dem Cölner Verein wegen dessen Theilnahme an der Politik eine Rüge ertheilt habe.

Manches, was Buß in dieser epistola galeata den Deutschen vorwirft, ist völlig wahr und begründet; deßungeachtet wäre es wohl gut gewesen, wenn der eifrige Mann sein Sendschreiben bei ruhigerem Blute noch einmal durchlesen und geprüft hätte. Manches, was jetzt den Leser nicht gut ansprechen kann, wäre dann sicherlich getilgt und abgeschnitten worden; der Eindruck des Ganzen aber hätte durch größere Mäßigung gewiß nur gewinnen können. Um nur ein kleines Beispiel anzuführen: der Spott, womit die Würtemberger wegen der projektirten Versammlung auf dem Hohenstaufen auf S. 634 behandelt worden, ist ebenso ungerecht als unverdient, und ich bin noch jetzt der nämlichen Meinung, die ich damals, wenn ich nicht irre, gegen Hr. Buß selbst schriftlich aussprach.

In ein paar Tagen läßt sich keine solche große Versammlung arrangiren, dazu hätte die Aufforderung von H. Buß viel früher ergehen sollen. Dann aber ist der

Hohenstaufen dazu gar keine passende Lokalität, und nur die romantische Rücksicht auf das alte schwäbische Kaisergeschlecht konnte zur Wahl dieses Berges führen, in dessen Nähe so wenige Katholiken wohnen. Weingarten, im Herzen des katholischen Oberlandes, wäre dazu hundertmal geeigneter gewesen. Wer aber darf hoffen, im Winter, im Februar (!) auf einem sonst kahlen, jetzt schneebedeckten Berge unter freiem Himmel eine große Volksversammlung abhalten zu können? So viel Feuer haben allerdings die Schwaben nicht, um auf dem Hohenstaufen im Schnee zu stehen, während sonst überall im Winter alle Versammlungen unter Dach gehalten werden. Endlich hätten sich am 19. Februar gerade nur wenige Geistliche betheiligen können, weil sie Tags zuvor, als an einem Sonntage, nothwendig Residenz halten mußten. — Uebrigens verzeihen wir dem höchst rühmlichen Eifer des H. Buß gerne, was er uns in diesem Punkte Unrecht gethan, und für ihn selbst mögen, wenn er dieses sein Sendschreiben auf's Neue durchliest und da und dort vielleicht über etwas erröthet, die Worte des Psalmisten zelus domus tuae comedit me zur Entschuldigung dienen.

Auch in den drei andern Sendschreiben des H. Buß können wir nicht Alles billigen. Neben sehr vielem Guten und Richtigen trafen wir auch hier einiges Extravagante, Einseitige und Uebertriebene. Namentlich rechne ich hieher die ungerechte Geringschätzung der deutschen Theologie, verbunden mit einer wahren Vergötterung der römischen Methode (S. 354 ff.). Man kann der wärmste Verehrer von Rom sein, und doch glauben, daß Pater Perrone's Methode in der Dogmatik nicht die aller vorzüglichste sei; und man kann gewiß der beste römisch-katholische Christ

sein, und doch sogar die Ansicht hegen, daß einzelne theologische Fächer in Deutschland besser gelehrt werden, als in Rom. Herr Buß aber meint, von Rom aus solle man von Zeit zu Zeit Mustertheologen in alle Gegenden der Welt schicken, welche dann als Professoren in den geistlichen Bildungs-Anstalten die „einzige Methode“ zur allherrschenden machen sollen. Es wäre, glaube ich überflüssig, diese Ansicht des Weiteren zu bestreiten; ihr Analogon aber hat sie in dem Vorschlag (S. 359) daß in Rom eine Centralzeitung bestehen sollte, „welche die Ereignisse des Tages für die ganze katholische Welt vom Standpunkt des Katholicismus behandelte.“ Die deutschen katholischen Publicisten dürften dann wohl nur noch übersetzen und wiederkauen!

Ebenso müssen wir uns gegen das aussprechen, was H. Buß an der belgischen Bildungsweise der Geistlichen besonders lobt. Er berichtet nämlich S. 405, daß alle belgischen Priester in den bischöflichen Knabenseminarien einen vollständigen theologischen Unterricht erhalten (wir fügen bei: doch wohl nicht in den Knabenseminarien?) und nach erstandenem Examen sogleich die heil. Weihen empfangen. Die schwachen und mittelmäßigen Köpfe treten dann sofort unmittelbar in die Seelsorge über; die talentvolleren dagegen kommen jetzt erst an die Universität Löwen u. s. f. — Hat der Verfasser hier recht berichtet, so können wir diese belgische Praxis ja nicht für nachahmungswürdig erachten, und würden uns mit aller Kraft entgegensetzen, wenn auch bei uns eine ähnliche Einrichtung, eine kastenmäßige Spaltung der Geistlichkeit in wahre presbyteri simplices und eruditi eingeführt werden wollte.

Weiterhin geben wir dem Hrn. Verfasser zu, daß die

Frankfurter Kirchenpragmatik allerdings den Bischof zum bloßen Präsidenten des Kapitels herabsetzen und dem Stimmenmehr seiner Räthe habe unterwerfen wollen (S. 407); aber soviel mir bekannt, ist es faktisch doch gerade nicht soweit gekommen, und der fragliche perverse Grundsatz ist von keinem oberrheinischen Bischof je anerkannt worden.

Uebrigens ist es nicht unsere Absicht, an der Buß'schen Schrift blos das einzelne Tadelnswerthe hervorheben und darüber das viele Gute und Treffliche vergessen zu wollen. Im Gegentheile hat uns Manches, sowohl in den übersetzten Stücken als in den eigenen, sehr gut gefallen. Wir rechnen hieher namentlich, was der Cardinal Bonald gegen das landesherrliche Placet für päpstliche Bullen sagt. „So darf also, ruft er S. 42 aus, alle Morgen der frivolste Schriftsteller seine Feuilletons und Neuigkeiten unter das Publikum schleudern; er darf sie in die letzten Winkel hineinwerfen, und der Statthalter Jesu Christi darf nicht ohne Erlaubniß der Staatsgewalt an seine Brüder schreiben, um den Irrthum zu verdammen, die Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit zu lehren, die reine Lehren der Religion zu erklären u. s. f.“ — Vortrefflich ist auch, was über die gallikanischen Artikel und ihre Unverträglichkeit selbst mit der politischen Freiheit gesagt ist, S. 27 und 314, denn gewiß wäre es ja eine grobe Beeinträchtigung der letztern, wenn mich ein Staatsgesetz zwingen wollte, zu glauben und zu lehren, daß ein allgemeines Concil über dem Papste stehe u. dgl. Nicht minder schlagend äußert sich Buß S. 371 gegen die Nationalkirchen also: „wie sich die Kirche in den nationalen Bereich einließ, gab sie sich der Staatsgewalt gefangen, weil eben alles Nationale unter die Botmäßigkeit des Staates fällt:

geht also die Kirche in die nationale Begrenzung ein, so verliert sie ihre Selbstständigkeit an den Staat. Das haben wir gesehen an der gallikanischen Kirche; je mehr sie sich gallikanisirte, desto mehr sank sie in den Despotismus des absolutistischen Königthums hin."

Ganz richtig beschreibt auch Buß S. 632 ff. die Art und Weise, wie der König von Würtemberg, der wohl einem Habsburger, aber nicht einem Hohenzollern sich unterwerfen wollte, durch eine künstlich angelegte Volksbewegung gezwungen wurde, die Frankfurter Reichsverfassung sammt dem preußischen Erbkaiserthum anzuerkennen.

Endlich haben wir noch in einem Punkte eine wichtige Ergänzung beizufügen. Auf S. 314 f. spricht Buß von der landesherrlichen Bestätigung der auf die Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz bezüglichen Bullen. Er sah mit Recht, daß diese Bullen, namentlich die sogenannte Ergänzungsbulle vom 11. April 1827 §. 5 und 6, besonders §. 6 Grundsätze enthalten, welche mit der Frankfurter Pragmatik durchaus im Widerspruche stehen, und er weiß darum S. 315 nicht, ob mehr über die Unwissenheit oder Unehrlichkeit der landesherrlichen Abgeordneten geklagt werden müsse. Dieser Zweifel wird sich aber lösen, wenn wir die hieher gehörigen Worte mittheilen, welche der königlich würtembergische Commissär, Minister v. Schmidlin, in amtlicher Eigenschaft sprach, als er am 19. Mai 1828 die Fundation des Bisthums Rottenburg feierlich in Anwesenheit des Bischofs und Domkapitels vollzog. Er äußerte sich nämlich also: „diese beide Bullen Provida solersque und Ad Dominici gregis etc. haben unter dem 24. October v. J. die königliche Genehmigung, jedoch nur in so weit

erhalten, als solche die Bildung der oberrheinischen Kirchenprovinz, die Begrenzung, Ausstattung und Einrichtung der dazu gehörigen 5 Bisthümer mit ihren Domkapiteln, sowie die Besetzung der erzbischöflichen und bischöflichen Stühle und der domstiftischen Präbenden zum Gegenstand haben. Sie werden nicht übersehen, meine Herrn (nämlich der Herr Bischof und die Domkapitularen), daß hierunter namentlich der 5te und 6te Artikel der Ergänzungsbulle (Ad Dominici gregis etc.) nicht begriffen, und somit von der Staatsregierung nicht anerkannt sind."

Das ist, meinen wir, deutlich. Die nicht anerkannten Artikel lauten:

Art. 5: „In dem erzbischöflichen oder bischöflichen Seminarium wird eine, der Größe und dem Bedürfnisse des Sprengels entsprechende, nach dem Ermessen des Bischofs zu bestimmende Anzahl Kleriker unterhalten, und nach der Vorschrift der Dekrete des Conciliums von Trient gebildet und erzogen werden."

Und Art. 6: „Der Verkehr mit dem heil. Stuhl in kirchlichen Geschäften wird frei sein, und der Erzbischof in seiner Diöcese und kirchlichen Provinz, wie auch die Bischöfe, jeder in der eigenen Diöcese, werden mit vollem Rechte die bischöfliche Gerichtsbarkeit ausüben, welche ihnen nach den canonischen Vorschriften und der gegenwärtigen Kirchenverfassung zusteht."

Hefele.

6.

Ueber die weltliche Souveränetät des Papstes. Von Abbé Dupanloup. Uebersetzt von F. X. Karker, Curat bei St. Ursula in Breslau. — Als Beilage: Die Allocution des heiligen Vaters vom 20. April 1849. Breslau, bei G. Ph. Aderholz. 1849. Preis 27 kr.

Es konnte nicht fehlen, daß die weltliche Souveränetät des Papstes, welche durch die revolutionären Bewegungen im Kirchenstaate in Frage gestellt schien, mehrere Schriften wie dagegen so auch dafür hervorrief; zu den letztern gehört die vorliegende von dem berühmten Abbé Dupanloup, einem der ausgezeichnetsten geistlichen Redner Frankreichs, nunmehrigem Bischof von Orleans. Außer der inneren Bedeutsamkeit des Gegenstandes fand er sich dazu noch besonders veranlaßt durch eine gewagte und gefährliche Ansicht über den betreffenden Gegenstand, die in Frankreich Geltung zu gewinnen suchte. Schon seit dem Anfang der dreißiger Jahre hatten die Herausgeber und Mitarbeiter des Avenir Grundsätze vertheidigt, welche eine gänzliche Trennung der Kirche vom Staate bezweckten, die Anhänger dieser Grundsätze bemächtigten sich nun jetzt der Frage über die weltliche Souveränetät des Papstes, und gelangten zu dem Resultate, daß nur die vollständigste Scheidung des Weltlichen vom Geistlichen, also die Säcularisation des Kirchenstaats zum Segen und Gedeihen der Kirche ausschlagen könne; das Journal L'Ere nouvelle war das Hauptorgan dieser Grundsätze. Diesem Treiben, wodurch nur der Umsturzpartei in die Hände gearbeitet wurde, trat nun Dupanloup mit seiner Schrift entgegen, welche zuerst in dem Ami de la Religion erschien, hierauf von dem Wahlcomité für religiöse

Freiheit als Vereinsschrift in Umlauf gebracht, in das Englische und Italienische und von Herrn Karker in das Deutsche übersetzt wurde.

Die Grundanschauung des Verfassers sowohl vom Papstthum überhaupt als von dessen politischer Unabhängigkeit, deren Bedingung die weltliche Souveränetät ist, ist die Auffassung desselben als eines providentiellen Wunders, eines Wunders von achtzehn Jahrhunderten, des dritten nach der Schöpfung und Erlösung, welches Gott in der Geschichte durch Menschen fortsetzt, da er jene durch sich selbst vollbrachte, eines Wunders für einen unvergänglichen Zweck, welches darum bleiben wird bis an das Ende der Zeiten. In dieser Ueberzeugung fügt er dann bei: wenn die Römer, jetzt der Anarchie verfallen, dahin kämen in den Unglauben zu versinken, so würde doch der Nachfolger des heil. Petrus, der Bischof von Rom das Haupt der ganzen Kirche sein. Er könnte die Meere durchschiffen, und in der einen Hand das Evangelium, in der andern die Gesetze der Kirche, sich niederlassen in einer Stadt oder in einer Wüste der neuen Welt; die Kirche würde mit ihm reisen, mit ihm landen, mit ihm sich niederlassen, und wir würden mit dem heil. Ambrosius ausrufen: wo Petrus, da die Kirche; er selbst noch immer der Mittelpunkt, zu welchem die Geister aus allen Theilen der Welt sich zu wenden nicht aufhören würden, könnte mit dem unbestreitbarsten Rechte sagen: Rom ist nicht mehr in Rom, es ist ganz wo ich bin.

Auf diesem Standpunkt untersucht der Verf. zuerst die Frage: welches waren die Motive der göttlichen Vorsehung, als sie die weltliche Souveränetät des Papstes gründete? und die Antwort faßt er in folgenden

Kettenschluß zusammen: zur Sicherheit der Kirche und der einzelnen Gläubigen mußte das Oberhaupt der Kirche frei und unabhängig sein; um unabhängig zu sein, mußte es Souveränetät besitzen; um frei zu sein, mußte es nicht blos einen Schein (den Namen) der Freiheit, sondern die Freiheit in der Wirklichkeit haben; endlich mußte es unabhängig und frei sein nach Innen wie nach Außen. Jeder Satz dieser Kette wird dann aus der Natur des Gegenstandes entwickelt, und mit Beweisen aus der Geschichte und den Zeugnissen der geachtetsten Männer bestätigt.

Der Papst muß frei und selbstständig sein — als das Oberhaupt der Kirche, der Vater der Gläubigen, der Dollmetscher des göttlichen Gesetzes, der oberste Leiter der Gewissen, dessen Freiheit um dieses Verhältnisses willen die unerläßliche Bedingung der religiösen Freiheit aller Katholiken ist, denn wenn der Papst, der höchste Richter, die letzte Instanz, das lebendige Organ des katholischen Gesetzes und Glaubens nicht frei ist, so sind es auch alle Katholiken nicht. Aus diesem Gesichtspunkt ist die Freiheit und Souveränetät des Papstes kein römisches, auch kein blos italienisches, sondern ein europäisches, ein universelles Institut.

Aber um wahrhaft frei zu sein, muß der Papst auch Souverän sein. Wäre er Unterthan irgend eines Monarchen, so müßten alle Katholiken fürchten, es mit ihm zu werden, was die übrigen Monarchen nicht zugeben könnten, weßhalb der Präsident Henaut sagte: der Papst gibt Bescheid an Alle, welche auf Erden befehlen, folglich darf Niemand ihm befehlen. Der Verf. verweist ferner auf die Lage der Patriarchen von Constantinopel, welche willenlose Spielzeuge der arianischen, monotheletischen, bilderstürmenden Kaiser waren, er erinnert an die Worte Fleurys — Hist.

eccles. t. XVI. 4. disc., wenn, seit Europa unter mehrere Fürsten getheilt ist, der Papst zu Einem derselben in Unterthänigkeits-Verhältnissen gestanden hätte, so wäre zu befürchten gewesen, daß die anderen ihn nicht als gemeinsamen Vater anerkannt, und somit nicht selten Spaltungen Statt gefunden hätten. Vor diesem Unglücke, wie vor jener orientalischen Schmach hat den Papst seine Souveränetät bewahrt. Zwar, setzt Dupanloup bei, ist die Wahrheit, ob auch gefangen, noch immer Wahrheit, und die Vorsehung könnte durch Wunder auch den gefangenen Papst in der Wahrheit erhalten, aber dies Wunder hat Gott bisher nicht gewollt, sondern die Freiheit des Papstes auf natürlichen Wegen gesichert.

Der Papst muß endlich nicht blos frei und souverän sein nach Außen, er muß es und noch mehr sein nach Innen, d. h. in Beziehung auf sein Verhältniß zu seinen eigenen Unterthanen, und dieser zu ihm. Der Verfasser berührt hier die unmittelbaren Ursachen der neuesten römischen Revolution, nämlich zuerst das Verlangen nach einer constitutionellen Repräsentativ-Verfassung, und dann nach einer Republik mit gänzlicher Entkleidung des Papstes von aller weltlichen Gewalt, und Unterwerfung desselben unter den römischen Senat mit einem Triumvirat. Der Verf. zeigt mit schlagenden Gründen und siegender Beredtsamkeit, daß eine solche Stellung den Einfluß und das Ansehen des Papstes noch weit mehr gefährden müßte als seine Ueberwachung durch eine auswärtige Großmacht; er zeigt dies durch Hinweisung auf die Folgen, welche eine solche Stellung für die Freiheit der heil. Congregationen in ihren Berathungen und Bescheiden, für die Freiheit der Papstwahl und die Unabhängigkeit des Conclaves haben würde; er

zeigt dies, indem er hervorhebt, wie wenig das römische Volk andern Völkern gegenüber berechtigt sei eine Herrschaft über den Papst auszuüben, ein kleines Völkchen, lediglich von fremder Hand emporgehoben, wie es sich auch nur durch fremde Hände in der Reihe der Staaten erhielt; er zeigt dies auch vorzüglich, indem er aus seinem Verhalten durch die ganze Revolutionszeit die vollständigste Unfähigkeit zu einer selbstständigen Rolle nachweist, wie es den Papst auf den Straßen verfolgte, ihn in seinem Pallaste belagerte, seinen Minister ermordete, sein Haus in Brand zu stecken, seine treuesten Diener zu tödten drohte, und ihn so entweder abzudanken oder zu fliehen zwang. Was Hr. Dupanloup in all diesen Beziehungen sagt, bestätigt er zugleich durch Aeußerungen von Thiers, Hurter, Lanjuinais, Rossi, Charles Dupin und Napoleon selbst, und führt am Schlusse folgende Stelle aus dem Schreiben des Präsidenten Louis Napoleon an: die weltliche Souveränetät des ehrwürdigen Oberhaupts der Kirche ist auf das Innigste verbunden mit der Herrlichkeit des Katholicismus, wie mit der Freiheit und Unabhängigkeit Italiens.

Im zweiten Theile untersucht der Verf. die Wege, auf welchen die göttliche Vorsehung ihren Plan mit der Kirche und ihrem Oberhaupte verwirklichte, das Resultat im Ganzen faßt er in die Worte Bossuets und des Grafen de Maistre zusammen; der erste sagt: gibt es auf Erden, gab es je durch alle Jahrhunderte herab eine Macht, deren Ursprung so rein und edel, einen Staat, der am sonnenhellen Tage auf so rechtmäßigem Fundament, auf so ehrenwerthen Thatsachen aufgebauet gewesen wäre, als die Souveränetät des Papstes? und fast wörtlich übereinstimmend de Maistre: es gibt in Europa keine gerechtfertigtere Sou-

veränetät als die der Päpste, sie ist wie das göttliche Gesetz gerechtfertigt in sich selbst.

Das erste Moment dieser Rechtfertigung liegt darin, daß die Päpste Souveräne wurden, ohne es wahrzunehmen, ja wider ihren Willen; ein unsichtbares Gesetz erhob den Stuhl von Rom. In den ersten Jahrhunderten, den Zeiten der Verfolgung, befestigte sich das geistliche Ansehen der römischen Bischöfe als die Grundlage ihrer weltlichen Herrschaft, Constantin räumte den Thron in Rom, Odoaker, Theodorich, die Könige der Longobarden, welche nach ihm in Italien geherrscht, getrauten sich nicht ihn zu besteigen, wie durch eine unsichtbare Macht davon zurückgehalten, während dem die Päpste selbst noch immer an der Aufrechthaltung der Macht der Kaiser von Constantinopel arbeiteten, bis diese Rom aufgaben, und die Päpste ermächtigt wurden, bei den Königen der Franken Schutz zu suchen, welche dann zu dem nach und nach bedeutend angewachsenen Privatbesitz der römischen Kirche einen Territorialbesitz hinzufügten. So wurden die Päpste Souveräne von Rom, ohne es zu wissen und zu wollen, ohne Eroberung, ohne Intriken, ohne Verträge.

Ein anderer unbestreitbarer Anspruch der Päpste auf die weltliche Souveränetät liegt darin, daß sie den Völkern sich nicht nur nicht aufgedrängt, sondern vielmehr diese, von den Barbaren geängstigt und von ihren ehemaligen Herren verlassen, bei den Päpsten Schutz, Hilfe und Rettung gesucht haben. Der Verf. erinnert daran, was die Päpste während der Völkerwanderung, insbesondere der Stadt Rom waren, wie namentlich Leo der Große sie vor der Wuth Attila's und Genserichs gerettet, Gregor d. Gr. durch sein Ansehen und seine Beredtsamkeit während siebzehn

Jahren das Schwert der Longobarden von ihr abgehalten, Agapit I. den Frieden zwischen dem Ostgothen Theudat und dem Kaiser Justinian zu Gunsten der Völker Italiens unterhandelt, Gregor II. dasselbe mit Karl Martel und dem Longobarden Rachis gethan. Die Briefe dieser beiden Päpste, auch einige Cassiodors sind voll von Belegen, wie sie auf das Verlangen der Völker und Städte Italiens sich mit allen Zweigen der weltlichen Geschäfte befassen mußten, so daß Gregor I. an die Kaiserin Constantine, Gemahlin des K. Mauritius klagend schrieb, sein Leben sei getheilt zwischen dem Amt eines Hirten und dem eines weltlichen Fürsten. Seit Gregor II. gab es eine weltliche Souveränetät der Päpste, welche die Gelehrten eine provisorische nennen, welche aber eine faktische und wirkliche war; durch Pipin und Karl den Großen erhielt sie ihre Vollendung, indem jener den König Aistulf zwang, die von ihm eroberten Städte dem Papste zurückzugeben, dieser aber nach der Zerstörung des Longobardischen Reichs die Schenkungen seines Vaters nicht nur bestätigte, sondern mit neuen und bedeutenden vermehrte.

Der dritte Theil oder Abschnitt der Schrift enthält historisch-politische Betrachtungen darüber, was Rom, Italien und Europa ohne den Papst wären, oder geworden wären? — In Beziehung auf Rom selbst lesen wir folgende Betrachtungen. Rom an sich ist nur die vierte oder fünfte Stadt Italiens, minder groß als Neapel, minder prachtvoll als Florenz, minder sehenswürdig als Venedig, die erste Stadt ist Rom nur als Sitz des Papstes, nehmet diesen hinweg, so sinkt sie zur Unbedeutenheit herab. Rom ist in seinen vor Alters bewohntesten Quartieren, dem Palatin, dem Aventin, dem Viminal, dem Forum schon jetzt eine

Einöde, wollt ihr noch den Quirinal und Vatikan hinzufügen? Erinnert euch, daß die Päpste nicht ein einziges Mal Rom verlassen haben, ohne daß nicht darauf Verarmung und Entvölkerung eingetreten wäre; während ihres Aufenthalts in Avignon sank die Bevölkerung der Stadt auf die Hälfte, während der fünfjährigen Gefangenschaft Pius VII. auf 118,000, betrug aber unter Gregor XVI. schon wieder 170,000. Es ist wahr, Rom mit dem Papst ist weder ein politischer Mittelpunkt, noch eine industrielle Stadt, noch ein bedeutender Handelsplatz; aber glaubt man, es könne dies alles werden ohne den Papst? Rom ohne Hafen, ohne Landstraßen, ohne industriellen und Arbeitsgeist? Rom mit dem Papste war immer groß und einzig durch die Schöpfungen, die das Papstthum hervorrief, durch seine sieben Basiliken, seine dreihundert fünf und sechszig Kirchen, durch St. Peters einzigen Dom, durch seine ältern und neueren päpstlichen Palläste, durch seine älteren und neueren Kunstwerke; was soll und was müßte aus dem Allem werden, wenn der Papst nicht mehr in Rom ist? Umsonst sagen die revolutionären Römer: der Papst kann in Rom bleiben als Bischof und Oberhaupt der katholischen Christenheit, und im Lateran wohnen wie unter Constantin; denn würden sie ihn dort wohnen lassen ohne Eingriffe in sein geistliches Amt, würden die Consuln oder Präsidenten neben ihm wohnen können, oder er neben ihnen?

Was wäre Italien ohne den Papst? Rom mit dem Papst ist das Haupt Italiens, ohne Rom und ohne den Papst ist Italien enthauptet, dies haben die Revolutionäre selbst gefühlt, als sie in einer ihrer Anwandlungen aus dem Papste das Haupt eines italienischen Bundes machen wollten, ein solcher ist wie die vollkommene politische Einheit

Italiens seit Jahrhunderten unmöglich, und vielleicht noch für lange Zeit; was aber möglich war, ist durch die Päpste geschehen. Vor Allem ist Rom allein und zwar durch die Päpste italienisch geblieben, während andere italienische Provinzen durch fremde Völker besetzt, und auswärtige Prinzen auf die Throne gekommen sind; sodann haben die Päpste im Mittelalter den italienischen Städten die Unabhängigkeit errungen, die nicht durch ihre Schuld verloren ging, und noch im sechszehnten Jahrhundert haben einzelne Päpste für die Unabhängigkeit gekämpft; sie wollte auch Pius IX. aber auf andern Wegen als die Führer der Parteien, und Dupanloup glaubt, wenn man seiner Führung gefolgt wäre, so würde jetzt Oberitalien ein starker und herrlicher Ast des constitutionellen österreichischen Kaiserreichs, und das übrige Italien ein mächtiger Bund der Souveräne sein. Uebrigens ist Rom auch in dem Zustande der Zerrissenheit, worin sich Italien seit drei Jahrhunderten befindet, doch der nationale Mittelpunkt geblieben, weil es der religiöse Mittelpunkt ist, und ihm ist es zu einem großen Theile zuzuschreiben, daß die Neapolitaner weder Normannen noch Spanier, die Lombarden weder Spanier noch Deutsche, die Piemonteser und Korsen keine Franzosen geworden sind, obwohl diese Fremden Jahrhunderte lang in Italien geherrscht haben und noch herrschen, weil die Religion zu Rom ihnen einen Mittelpunkt gibt, der sie den italienischen Namen, die italienischen Ueberlieferungen, die italienische Sprache nicht vergessen läßt.

Das Verhältniß des Papstes zu Europa wird in folgende Sätze zusammengefaßt: Europa ohne den Papst, wäre Europa ohne seinen steten Heerd der Civilisation und des Lichtes; Europa ohne den Papst, wäre Europa ohne

das alte ehrwürdige Band der Nationalitäten, ohne einen gemeinsamen Mittelpunkt des Friedens, der Eintracht und des Glaubens; Europa ohne den Papst, wäre Europa ohne die erhabenste Personification der beiden größten und heiligsten Dinge, deren Europa jetzt so sehr bedarf, d. h. der Auctorität und des Gehorsams; Europa ohne den Papst wäre, man beobachte wohl, eine ungeheure sociale und religiöse Revolution. Das wäre vielleicht der Fluch des europäischen Bodens. Diese Sätze entwickelt der Verfasser durch Zeugnisse der gewichtigsten Männer, Lanjuinais, Guizots, Chateaubriands u. A. Referent schließt seine Anzeige, indem er seine Leser einladet, die höchst interessante Schrift selbst zu lesen, aus welcher wegen der geistvollen Behandlung und des vorherrschenden rednerischen Stils es schwer hält, einen Auszug zu geben.

Drey.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Zukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1850.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Die germanischen und romanischen Völker in ihrem Verhältnisse zur Kirche [1]).

Es ist eine alte Sage — sie geht schon manch' Jahrzehent um — für die romanischen Völker, die Spanier, Italiener, Franzosen, und was an ihnen hängt und mit ihnen zusammenhängt, eigne sich das Wesen der römischen Kirche. Den Völkern deutschen Stammes sei der Protestantismus die entsprechende Weise ihres Denkens und Lebens — und die Slaven seien an die griechische Glaubens- und Kirchenform von Natur gewiesen. Wie in Wirklichkeit die drei Hauptstämme Europa's sich in die Glaubensformen, deren Stamm das Christenthum sei, aus- und eingetheilt haben, so verlange es die Natur — ihre Natur. Laßt uns dieser alten Sage näher auf den Grund sehen, ob sie nicht etwa als grundlos sich bewähre.

Es ist eine alte Sage, die besonders im Norden von

---

1) Geschrieben im Februar 1849, als das Frankfurter Parlament noch in Blüthe stand. A. d. R.

Mund zu Munde geht, auch im Süden der Anhänger und Nachbeter nicht wenige zählt, dem kältern, verstandesscharfen, nüchternen Bewohner der nördlichen Länder Europa's sage protestantischer Glauben und Leben vorzugsweise zu. Darum habe hier auch im Zeitalter der sogenannten Reformation der neue Glaube den alten siegreich aus dem Feld geschlagen — ihn für immer gezwungen, aus Ländern auszuwandern, denen er seiner Zeit nur aufgedrungen und aufgezwungen worden. Dagegen für den warmen, phantasiereichen und phantastischen Bewohner des Südens, für den oberflächlichen, nach äußerm Schein und Schimmer haschenden Südländer sei der Katholicismus die entsprechende Weise seiner Gottesverehrung. Da nun aber die Völker deutschen Stammes den Nordwesten und Norden, die Völker romanischer Zunge den Süden und Südwesten Europa's inne haben, so fallen die germanischen, nordischen, protestantischen Völker unter einem Begriffe zusammen, wie die romanischen, südlichen, katholischen Völker zusammenfallen.

Es ist eine alte Sage, die längst herumgetragen wurde, daß das Griechenthum als Religion sich überlebt, daß auch der Katholizismus seine Zeit vollendet, und daß jetzt in der Welt das Zeitalter des Protestantismus walte und sich verlaufe. Drei Alter habe die Kirche — eine alte — eine mittlere, eine neue Zeit. In ihrem ersten Alter — etwa bis zum Abschluß der Völkerwanderung und dem Aufkommen der Lehre Muhamed's haben die Griechen und Morgenländer ihren Geist in die Kirche ausgegossen. Der flüssige und flüchtige Geist sei ausgeflossen — aus dem Flusse eine starre und steife Form geworden. Der Geist sei entflohen — die Form geblieben. Im zweiten Alter der Kirche haben der europäische Süden

und die romanischen Völker ihren Geist über die Kirche ausgegossen. Die etwaige Lebensfülle, die in der mittlern Zeit durch Europa gegangen, sei aber wesentlich aus der Vermischung der lebensfrischen Germanen mit den alternden Römern hervorgegangen. Zuletzt sei aber das Vereinigte wieder in seine Gegensätze auseinander gegangen. Die Germanen haben sich emancipirt von dem Römerthum, von der römischen Kirche, von dem starr und leblos gewordenen Katholizismus. Eigentlich hätten zu der Zeit der Reformation alle Völker aus der sogenannten Kirche der Knechtschaft austreten, in die Kirche des freien und neuen Geistes übertreten sollen. Allein die alternden, die lahmen und welken romanischen Völker seien starr und und stehen geblieben in der veralteten und verknöcherten römischen Kirche. Seitdem aber leben sie auch kein wahrhaft christliches Leben mehr. Sie nähren sich — wandelnde Todtengerippe — von einer todten Form — und alles Ringen und Mühen könne sie nicht mehr einführen in die Strömung des neuen und frischen Lebens.

Doch wolle man damit nicht sagen, daß der Protestantismus schon an dem Ende seiner Entwicklung angelangt sei. Auf dem besten und sichersten Weg wandle er — aber den ganzen Weg habe er noch nicht zurückgelegt. Wie in Petrus, in Paulus, in Johannes es vorgebildet, wie Petrus in sich das Vorbild der alten und mittlern Zeit gewesen, Paulus aber der Mann des Strebens und Widerstrebens den Urprotestantismus in sich vorstelle, so werde kommen ein Zeitalter des Johannes, eine Zeit des Friedens und der innern Ruhe nach dem langen, dem unseligen Streite. So geht die Sage. Lasset uns derselben etwas näher auf den Grund sehen, ob sie nicht etwa als

eine grundlose Mähre sich erweise — als eine schillernde Hülle, die in sich keinen Leib, nicht Fleisch und nicht Blut birgt.

Es ist eine alte Sage, die in der letzten Zeit in deutschen Landen laut ausgerufen, als ein unfehlbares Evangelium gepredigt wurde — daß, wie jedes Zeitalter sich sein eigenes Leben, so auch sein eigenes christliches Leben schaffe. Das Christenthum selbst ist fähig einer unendlichen Vervollkommnung — es ist eine perfektible Größe. Es gibt, um im Geiste des Ammonius Saccas, des Neuplatonikers und christlichen Eklektikers aus dem dritten Jahrhunderte, und mit Herrn von Ammon, dem Vicepräsidenten des Oberconsistoriums und Oberhofprediger des 19ten Jahrhunderts zu sprechen, „eine Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion“. Es gibt, um zu sprechen mit Strauß dem Christusleugner, „ein Bleibendes und Vergängliches im Christenthum.“ Wenn dies „Vergängliche vergangen, so kann es selbst der Romantiker auf „dem Throne der Cäsaren“ nicht mehr in's Leben rufen. Es muß, wenn wir Herrn Vogt, dem ungläubigen Reichsparlamentsredner, glauben, das Christenthum, welches seiner Zeit vom Himmel herabgekommen, wieder in den Himmel zurückkehren, damit es von der Erde verschwinde. Und vollends Herr von Beisler, der unvergleichliche Cultminister, möchte die getrennten Bekenntnisse dadurch in einander fließen, und darum zerfließen lassen, daß er sie in einer großen Staatsumarmung an sein warmes bureaukratisches Herz drückte, daß er alle zu einer Staatskirchenversammlung um sich vereinigte. Natürlich! müßte der Korporalstock des Polizeistaates hier das Präsidium führen — und sich über die gemischte Gesellschaft hinabstreckend

den Widerhaarigen ein drohendes „quos ego" zuherrschen, die Willigen und „Gesinnungstüchtigen" aber gegen etwaige Eingriffe ihrer kirchlichen Vorgesetzten in Schutz nehmen. Ein von Polizei wegen befohlenes: Te Deum in der Weise des

Wir glauben all' an einen Gott
Jud', Christ, Heid' und Hottentott,

würde dem großen Confusionswerke die Krone aufsetzen. Lasset uns sehen, was an sothanem Fortschritte des Christenthums liege — ob ein solcher Fortschritt nicht ein wahrhaftiger Rückschritt, ein allmäliges Hinschwinden und Verschwinden des Christen- und Kirchenthums sein würde.

Worauf stützt sich die obige Behauptung, wornach der Katholizismus den Romanen, der Protestantismus den Germanen entspreche und zusage? Offenbar wohl auf die Geschichte. Sie bietet vielen Schein — sie bietet den scheinbaren Beweis für die Behauptung selbst. Die unbedeutenden Ausnahmen können den Beweis selbst nicht umstoßen, denn jede Regel hat ihre Ausnahmen, die in vorliegendem Fall erst nicht so schlimm, vielleicht in Wahrheit nur Annahmen, nicht Ausnahmen sind. In Spanien und Portugal, heißt es, hat nach kurzem, meist politischem Kampfe i. J. 1522 die Reformation ein frühzeitiges Ende genommen. Spätere Versuche, sie dort einzuführen, scheiterten alle, wie an dem Widerstande der erzkatholischen Regierung, so auch im Grunde an der Gleichgiltigkeit und Aeußerlichkeit des Volks. Noch in den letzten Jahren hat sich das Verhältniß nicht verändert. Die Hoffnungen der Einen, die Befürchtungen der Andern, daß der Kampf der spanischen Regierung mit Rom zu einem unversöhnlichen Bruche fortschreiten werde, haben sich als voreilig erwiesen. Spanien — Regierung und Volk — ist so katholisch, als

es je gewesen. Ein wandernder Donquixote II., nicht auf hohem Rosse, sondern auf niedrigem Maulesel dahintrabend, hat der englische Bibelcolporteur Bulwer die spanischen Lande kreuz und quer durchschnitten und durchritten. Am Ende seiner Wanderschaft aber ist er ohne ein erkleckliches Ergebniß seiner evangelisirenden Thätigkeit aus Spanien abgeschwebt, und hat, um doch etwas gethan zu haben, in zwei Bänden dem verehrten Publikum seine Kreuzzüge durch die „spanischen Dörfer" erzählt.

In Italien hat die Reformation keine tiefere Wurzeln schlagen können, weil das Volk selbst zu wenig tiefen Glauben besaß und besitzt — um die Glaubensverbesserung in sich aufzunehmen. Wie Papst Leo X., der Zeitgenosse Luthers, wenn wir diesem und seinen Nachrednern glauben, Glauben und Christenthum über die Achsel ansah, so die Italiener seiner Zeit. Die wenigen Männer jenes Volks, welche an der Reformation sich betheiligten, besserten nicht den Glauben, sondern fegten ihn weg. Campanus und Giordano Bruno, Valentin Gentilis und Ochin, Faustus und Lälius Socinus, u. a. m. waren Pantheisten, Atheisten, Deisten — keine Christen. Sie wurden mit Recht verfolgt von Land zu Land, mit Freiheits- und andern Strafen belegt, so man ihrer habhaft werden konnte. Sie bauten nicht, sie zerstörten das Christenthum. Die Masse des italienischen Volkes aber gab sich damals, wie später, seiner Gleichgiltigkeit, seinem „süßen Nichtsthun" in Sachen des Glaubens und christlichen Lebens hin. Es hatte sich gewohnheitsmäßig in die alten halbheidnischen Formen des Katholizismus hineingelebt — schleppte dieselben mit sich — und ließ sich von ihnen fortschleppen durch seine öde, langweilige Geschichte. Italien ist geistig todt seitdem. Was

von germanischem Blute noch in seinen Adern rollte, das ist durch den schlimmen Wind und die glühende Sonne jenes Himmels völlig ausgedorrt und ausgetrocknet. Das Wort seines großen Dichters: „ihr, die ihr durch mich eintretet, lasset fahren alle Hoffnung," geht auch auf dieses Volk.

Frankreich, das dritte romanische Volk im Bunde, hat noch am ehesten Miene gemacht, durch die Aufnahme der Reformation sich selbst in Aufnahme zu bringen. Eine Zeit lang schien es, als siege das Licht, als ziehe die römische Kirche aus dem Herzen „der ältesten Tochter der Kirche". Allein was war es? Frankreich blieb stehen auf halbem Wege. Es that nicht den entscheidenden Schritt aus jenem mittelalterlichen Hause. Es glaubte, mit Halbheiten und Unentschiedenheiten sich und seiner Stellung in der Geschichte genügen zu können. Es spielte einige Jahrhunderte die eitle Farce einer sogenannten „gallikanischen Kirche", die im Grunde doch nur eine neue verschlimmbesserte Auflage der römischen Kirche war — und heutzutage sich überlebt und ausgelebt hat — nachdem ein Ludwig XIV. und ein Napoleon vom Schauplatze abgetreten sind. Es spielte den „Sommernachttraum" eines Jansenismus, der, weil er nicht äußerlich und innerlich mit der Kirche zu brechen vermochte, nach und nach an seiner eigenen hohlen Innerlichkeit zusammenbrach. — Zwar an drei Millionen zählt auch heute noch das „reine Evangelium" Anhänger in Frankreich. Sie sind wie ein Sauerteig in der trägen und faulen Masse der Afterchristen. Aber diese lassen sich eben von dem Sauerteige nicht durchsäuern. Noch in der Charte von 1830 glaubte man der unerleuchteten Masse das Zugeständniß machen zu müssen: „die katholische Re-

ligion ist die Religion der Mehrheit der Franzosen". Die Versuche von Genf, Basel, England, durch Bibelvertheilung und apostolische Wanderungen Frankreich zu „evangelisiren", haben keine große äußere Erfolge gehabt. So lange die Franzosen nicht gläubige und innerliche Christen geworden, ist von der Bekehrung des Landes wenig zu hoffen. Auch dieses noch beste — romanische Volk ist in der römischen Kirche hängen und stecken geblieben. — Dagegen in der romanischen Schweiz, da, wo die Romanen in unmittelbarer Berührung und Vermengung mit den Germanen lebten, da hat das Evangelium gesiegt über die alte Kirche. Die Wallachen oder Rumänen in Siebenbürgen, der Moldau und Wallachei sind ein zu getrennter Zweig des romanischen Stammes, als daß sie hier in Betracht kommen könnten.

Drei Hauptvölker des romanischen Stammes haben im sechszehnten Jahrhundert und später den Ruf nach Glaubens- und Kirchenverbesserung gehört und überhört. Ihr bürgerliches und religiöses Leben aber konnte seitdem zu wahrhaftiger Kraft, zu Frische und Fülle, zu einer Erneuerung und Wiedergeburt nicht vordringen. Wie sie theilweise Trümmer der Vergangenheit sind, wie sie die mittelalterliche Kirche vorzugsweise ausgebildet und getragen haben, so konnten sie sich in die Glaubenserneuerung nicht finden. Die Reformation fand an ihnen nicht wache, lichtdürstende, nach geistiger Freiheit ringende Völker, sondern lebensmüde Stämme, deren Zeit vergangen war.

Man liebt es, aus einem gewissen Triebe der Selbstberäucherung oder Selbstbereicherung, zu sagen, die romanischen Völker seien abgelebt [1]). Ja wohl, gesagt ist das

1) Kölle, Italiens Zukunft, Stuttgart bei Cotta. Die K. I. Grundbestandtheile der romanischen Völker. II. Spuren der Alterung.

bald, und auch leicht ist es, für diese Behauptung scheinbare Gründe beizubringen. Wir fragen aber sogleich, wenn dem so ist, wenn in den romanischen Völkern weniger Lebensfähigkeit und Lebenskraft vorhanden ist, als in den germanischen, so muß sich das besonders nach der Seite zeigen, daß das Germanenthum, wo es in Berührung und Nachbarschaft mit den Romanen tritt, allmälig die letzteren zurückdrängen, durch seine geistige Uebermacht dieselben absorbiren und sich assimiliren wird. Ist das der Fall? Es muß sich nach der Seite hin als wahr erweisen, daß deutsche Ansiedler und Anwohner, die in romanischen Ländern sich niedergelassen, oder von Romanen umwohnt sind, ihr deutsches Wesen ungeschwächt und ungeschmälert sich selbst erhalten, wenn auch keine Eroberungen durch ihr kräftigeres Volksthum wegen etwaiger Ueberzahl der Umwohner machen, sich doch unversehrt und ungemindert in der Fülle ihres eigenen Wesens durch der Zeiten Lauf erhalten werden. Werden umgekehrt germanische Volkstheile von romanischen umschlungen, verschlungen, auf engere Grenzen gedrängt und zurückgeschoben, so dürfte man eher den entgegengesetzten Schluß machen. Man dürfte dann schließen, daß die romanischen Völker lebenskräftiger seien, daß die „Spuren der Alterung“ und des Ablebens sich bei den Germanen finden; daß darum das Verharren der Romanen in der römischen Kirche kein Beweis eines starren und stagnirenden Lebens, kein Beweis eines Scheinlebens und nahenden Todes sei. So aber ist es in Wirklichkeit, wie eben angedeutet. Sehen wir doch, wie an den Grenzmarken des deutschen und italienischen Tyrols die italienische Sprachgrenze allmälig, in langsamen Kreisen und Kreuzungen sich gegen Norden vorwärtsschiebt, daß sie Schritt

für Schritt über die deutschen Sprachgebiete vordringend, die letztere von Rückschritt zu Rückschritt zwingt. Und zwar ist dieser Fortschritt nichts Gezwungenes, nichts Gemachtes — er erfolgt nicht unter Verhältnissen, welche die Italiener in günstigerer äußerer Lage [1]) erscheinen lassen, als die ihnen benachbarten deutschen Tyroler, dieser Fortschritt der italienischen Sprachgrenze gegen Norden ist ferner einem Volke abgewonnen, welches von allen Seiten zu den kräftigsten und unversehrtesten der germanischen Stämme gerechnet wird, an welchem fast am wenigsten eine Spur von Alterung entdeckt wird. Dürfte hier nicht die bescheidene Frage sich stellen lassen: ist es vielleicht der frischere, der lebendigere Geist, ist es das regere Leben, welches die romanischen Italiener solche stille und friedliche Triumphe über die benachbarten Deutschen feiern läßt? — In Spanien wurden unter Karl III. — 1759—1788 durch Aranda und Olavides in der Sierra Leona deutsche Colonisten angesiedelt — die Colonie Carolina — und mit allen erwünschten Privilegien ausgestattet. Sie hatten sich auch nicht über Eingriffe in ihre Rechte, über Verkümmerung ihrer Freiheit und Religion zu beklagen. Bisher las man in Geographien, geschichtlichen Werken, Reisebeschreibungen und dergl. von den blühenden deutschen Colonien in Spanien. Aber bei Gelegenheit der jüngst angeregten Frage, ob man nicht neue Colonisten; sei es Inländer oder Deutsche, in dem verhältnißmäßig dünn bevölkerten Spanien ansiedeln könnte, erfuhren wir zu unserer Verwunderung, daß jene alten Deutschen ihre Sprache ver-

1) Reise in Tyrol in landschaftl. und staatlicher Beziehung. B. Mathias Koch. Karlsruhe 1846.

gessen, und damit ihre Nationalität verloren haben. Es gab — jetzt gibt es keine deutsche Ansiedler mehr in Spanien. Sie sind Spanier geworden.

Und wie steht es denn in Frankreich? Hat hier etwa das deutsche, oder das romanische Element im Laufe der Zeit Fortschritte gemacht? Schweigen wir vom Elsaß und seiner allmäligen Entdeutschung. Noch vor 60 Jahren war in dem durch Verrath des falschen Moriz von Sachsen an Kaiser und an Reich vom Reiche losgetrennten Metz deutsche Sprache — heutzutage versteht das lebende Geschlecht nicht mehr die Sprache seiner Väter. Es ist ein trauriger Anblick, wenn ein Deutscher durch die Straßen von Metz wandelt, wenn er die wenigen alten von Wind und Wetter vergilbten deutschen Inschriften neben den frischen französischen sieht. Er sieht, wie das alte deutsche Element dort in seinen letzten Zügen liegt. So wird es früher oder später im Elsaß werden. Wie hat französische Sprache und Sitte ganz Belgien unterminirt und überschwemmt? Seit kurzer Zeit erst will das flämische, also deutsche Leben sich wieder emporarbeiten. Allein so lange in dem grund- und ursprünglich deutschen Belgien die französische Sprache die offizielle ist, so lange in den hohen und höchsten Kreisen der Gesellschaft sie allein waltet, wird man nicht sagen, daß das germanische Element zum Siege gelangt sei.

Angesichts dieser Thatsachen ist schwer einzusehen, inwiefern die romanischen Stämme den germanischen gegenüber an Alterung und tödtlicher Schwäche leiden sollen.

Nun könnte man uns allerdings mit einem scharfen Einwande entgegentreten, der von der neuen Welt herübergenommen ist. Seht dort — wie die Nordamerikaner, die

man doch den germanischen Völkern zutheilen muß, über die alten Romanen in Florida, auf den westindischen Inseln, in Texas und in Mexico Herr werden — wie in wenigen Jahren das altersmüde Romanenthum vor den jugendkräftigen und lebensfrischen Germanen erliegt, wie es vor der siegreich fortschreitenden Macht des neuen Geistes spurlos verschwindet — wie in wenigen Jahren der dreihundertjährige spanische Romanismus daselbst von dem kaum hundertjährigen Germanenthum untergraben und begraben wird. — Einmal, meinen wir, haben wir nach unserer Ueberschrift bloß von den romanischen Völkern in Europa zu sprechen unternommen. Sodann geben wir nicht zu, daß sich aus der Vermischung der Spanier mit den alten Amerikanern ein romanisches Volk gebildet habe. Allerdings — zu Colonien, zu geistiger Ueberwältigung fremder Volksstämme haben die Spanier keine sonderlichen Anlagen gezeigt. Sie stehen darin hinter den Griechen und Römern, und hinter den Engländern weit zurück. Aber — mit den eigentlichen Deutschen können sie doch noch die Probe aushalten. Auch unsere bildsamen und lebensvollen Deutschen, wenn sie auswandern, verlieren ihre Sprache selbst in Amerika schon im zweiten und dritten Geschlechte. Seit vielen Jahrhunderten, besonders aber seit der Reformation, welche doch erst das germanische Element in Deutschland zu rechtem Leben, zu unbeschränkter Herrschaft erhoben, welche die Deutschen erst zu ihrem bisher verpuppten und verhüllten Selbstbewußtsein gebracht haben soll, seit dieser Reformation haben sich die Deutschen in Sachen der Colonisirung sehr linkisch und ungeschickt bewiesen. Die sogenanten friedlichen Eroberungen der Deutschen, die Ausrodung der Wälder, der Anbau

wüster Landstrecken, besonders in slavischen Ländern, fallen vor die Zeit der Reformation, so daß wenigstens in diesem Punkte die reinen, die Urdeutschen vor den romanischen Spaniern nichts voraus haben. Es ist sehr zu bezweifeln, ob die Deutschen, wenn Columbus i. J. 1492 für sie Amerika entdeckt, wenn die Nachfolger des Columbus, ein Fernando Cortez, ein Pizarro und andere Helden und Abentheurer für sie Amerika erobert hätten, ob die Deutschen das eroberte Amerika von 1492 bis 1824 behalten hätten.

Wir behaupten nun — die Lebenskraft und innere Jugend eines Volks zeigt sich vor allem in der Erhaltung und Ausdehnung seiner Nationalität. Wenn die letztere bei den romanischen Völkern sich kräftig erweist, so werden die romanischen Völker nicht deßwegen in der alten römischen Kirche stehen geblieben sein, weil sie selbst abgelebter, als die germanischen waren — und weil diese abgelebte römische Kirche nur Lebensmüden und zur Verwesung reifen Völkern noch ein Genügen leisten konnte. Das Gegentheil muß nach den vorstehenden Andeutungen die Wahrheit sein. Jene Völker blieben in der römischen Kirche, weil die letztere selbst belebender und mächtiger ist, als die von ihr abgewichenen oder abweichenden Bekenntnisse. Obgleich seit der Reformation mehr als drei Jahrhunderte verflossen sind, obgleich die romanischen Völker in dem Laufe dieser Jahrhunderte so wenig, wie in dem Anfange des Reformationszeitalters, eine Lust in sich verspürten, aus ihrer alten Kirche herauszutreten, und von den Früchten des neuen in der Welt aufgerichteten Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen zu verkosten, so sind sie dennoch trotz des neuen Zuwachses von drei Jahrhunderten zu ihrem ohnehin hohen Lebensalter, nicht lebensmüder

und abgelebter geworden. Der Beweis davon liegt aber in dem Vorstehenden. Sie haben trotz und nach der Reformation Eroberungen — besonders im Gebiete des geistigen Lebens gemacht. Ihnen sagt die römische Kirche nicht darum zu, weil sie selbst gealtert, weil sie an geistiger und sittlicher Kraft hinter den Germanen zurückstehen — nein darum, weil sie selbst in der alten Kirche bleiben wollten, weil keine äußere Gewalt sie aus der alten Kirche hinauslog, hinausbetrog, hinausängstigte, hinausschlug und hinauszwang. Oder vielleicht — denn gewiß können wir es nicht sagen, — weil die feine List und die unfeine Gewalt bei ihnen einen stärkern, einen siegenden Widerstand gefunden hätte, einen Widerstand, vor welchem jene Gewalt erlegen wäre, welche einem großen Theile der germanischen Völker ihre Kirche abgerungen und entwunden hat.

Denn — und damit gehen wir zu den germanischen Stämmen selbst über — nun müssen wir der Behauptung näher treten, und ihr auf den Grund sehen — daß die germanischen Völker die Reformation aus sich selbst geschaffen, daß sie die katholische Kirche willig, freudig und entschieden von sich ausgestoßen, sie abgelegt haben, wie man ein Gewand ablegt, über welches man hinausgewachsen ist, und das sich sofort als eine Zwangsjacke, als ein spanisches Hemd um den gefolterten und gemarterten Leib herumlegt. Zu den germanischen Völkern gehören die Mehrzahl der Schweizer, die Belgier und die Holländer, die Engländer und die Schottländer, die Dänen, Schweden und die Norweger, endlich — abgesehen von den einzelnen Vorposten oder verlornen Schildwachen des Deutschthums in Ungarn, in Siebenbürgen, in den russischen Ostseeprovinzen, und sonst in slavischen Ländern — die

eigentlichen Deutschen in dem klassich gewordenen „Klein-deutschland." Wenn der Protestantismus, im weitesten Sinne des Worts, nicht bloß den Bewohnern von Kleindeutschland, und den Bewohnern von Oestreichisch-Deutschland, nicht bloß den Deutschen, soweit die „deutsche Zunge" klingt, sondern soweit die stammverwandten Zungen klingen, die eigenthümliche, die naturgemäße Glaubensweise sein soll; so müssen im Zeitalter der Reformation diese Deutschen alle ein Herz und eine Seele gewesen sein — in der Annahme des neuen Glaubens. Es müssen nirgends — oder doch nur ausnahmsweise List, Trug, Gewalt, und andere unfreie Mächte in das Spiel gekommen sein, durch welche der Protestantismus diesen Völkern, diesem großen Volksstamme übergeben wurde. Es muß der freie und der befreite Geist mit Freuden dem neuen Lichte und Leben entgegengekommen sein. Das seiner Bande, seiner unnatürlichen Unterbindung entledigte Herz des germanischen Volkes muß in Liebe und Lust emporgeschlagen haben, als die im Rathschlusse einer höhern Macht vorbestimmte Stunde geschlagen hatte, welche den alten falschen Dienst stürzen, den neuen Dienst Gottes aber, der ihn im Geiste und in der Wahrheit ehren und anbeten lehrte, sich erheben sah. War dem nicht so, waren die germanischen Stämme passiv zur Zeit der Reformation, haben sie vielleicht sogar, soweit es in ihren Kräften lag, sich mit aller Kraft der Einführung der Reformation bei ihnen widersetzt; so wird man nicht behaupten dürfen, daß der Protestantismus die ihnen zusagende, die naturgemäße Glaubensform und Glaubensnorm sei, die wie für sie geschaffen war, welche sie aus sich selbst geschaffen hatten. War ferner nach einiger Zeit des Aufenthalts in der neuen „hellen" Kirche einzelnen Zwei-

gen des germanischen Stamms dieses Licht zu grell, und dieser Tag zu hell, kehrten sie wieder in das Halbdunkel der frühern Zeit, in die mittelalterliche Finsterniß zurück; so wird dieser Umstand in die obige zuversichtliche Behauptung eine neue Bresche hineinschießen, die Vertheidiger der Behauptung aber mögen zusehen, wie sie die an vielen Orten angeschossene und durchlöcherte Feste halten mögen. War ferner ein bedeutender Theil der germanischen Völker in der katholischen Kirche zurückgeblieben, so wird man dieses Bleiben, man wird diese große Zahl von vielen Millionen nicht für Ausnahmen halten dürfen. Diese Theile der germanischen Völker vielmehr, welche sich selbst ausgenommen haben von der Zahl der aus der alten Kirche ausscheidenden Germanen, werden der obigen Behauptung eine neue Stütze entziehen, nach welcher der Protestantismus die naturgemäße Glaubensnorm der germanischen Völker sei — und zuletzt wird jene Behauptung ein Luftgebilde sein, dessen Unterlage und Inhalt bloße Luft ist.

Um mit Behauptungen und Gegenbehauptungen in das Reine zu kommen, werden wir einen, wenn auch kurzen Ueberblick geben müssen über die Mittel und Wege, auf welchen im Zeitalter der Reformation der neue Glaube den germanischen Völkern mitgetheilt, der Art und Weise, wie er von ihnen aufgenommen wurde. Es ist bei diesem Ueberblicke, wie uns bedünkt, gleichgiltig, mit welchem Volke wir anfangen, mit welchem Volke wir aufhören. Wir wollen aber den Weg von Westen nach Nordosten einschlagen, darum sprechen zuerst von England und Schottland, zu den Niederlanden übergehen, hierauf die Schweiz und Deutschland behandeln und durchwandeln, so weit es

unserm Plane zusagt, sodann mit den drei skandinavischen Königreichen zu Ende kommen.

In England wurde die Reformation eingeführt unter den Regierungen Heinrich VIII. 1509—1547, Eduard VI. 1547—1553 und der Königin Elisabeth 1558—1603. Nahm das englische Volk die Reformation mit Freuden auf, trat es willig aus dem baufälligen Hause der römischen Kirche in den neuen Glauben hinüber? Oder waren List, Trug, Gewalt, Confiskationen des Vermögens, grausame Hinrichtungen und eine langwierige Verfolgung der Weg, welcher dem neuen Glauben den Eingang in das Herz des englischen Volkes bereitete? Wir wollen nicht den katholischen Geschichtsschreiber Englands, Lingard, als Zeugen aufrufen; auch nicht den gegen die Hochkirche erbitterten Cobbet [1]). Wir wollen einen Gewährsmann einführen, welcher heutzutage bei unsern Gegnern schwerlich in dem Geruche des Kryptokatholizismus, einer einseitigen Vorliebe für die alte römische Kirche steht. Herr Dahlmann sei unser Zeuge und Führer. [2])

In den ersten zwei Jahrhunderten der Reformation in England wurde die politische Freiheit des Volks unterdrückt. Schon dieser Umstand dürfte die Vermuthung rechtfertigen, daß die Freiheit überhaupt zur Zeit der Einführung der Reformation, und in der Art dieser Einführung nicht in dem Vordergrunde gestanden sei. Denn sagt Dahlmann: „Am höchsten schlagen wir die Unterbrechung einer unter den großen Eduarden stetig zur Freiheit fortschreitenden Entwicklung an. Zwar ihre Formen bestanden fort,

1) Cobbet, Gesch. d. p. Ref. in Engl. u. Irl. A. d. E. Offenb. 3. Ausg. 1839.

2) Dahlmann, Gesch. d. englischen Revolution. 5. Aufl. Leipzig 1848.

zum großen Heile für die Zukunft, aber der Geist des innern Friedens und der Versöhnung war dahin, und zwei Jahrhunderte vergingen, bevor er auf wunderbar verschlungenen Pfaden wieder gefunden wurde. Diese zwei Jahrhunderte sollen uns beschäftigen."

Es ist bekannt, daß Heinrich VIII. wegen der Anna Boleyn, um der Scheidung willen von seiner rechtmäßigen Gemahlin Katharina von Aragonien sich selbst und sein Reich von der römischen Kirche schied, für welche er vorher durch Wort, Schrift und That in die Schranken getreten war, und für deren Vertheidigung er von Pabst Leo X. und Clemens VII. den ehrenden Beinamen defensor fidei — Vertheidiger des Glaubens — erhalten hatte. Dieses leugnet im Ernste Niemand. Nur sucht man dem Unternehmen des Königs dadurch edlere Beweggründe zu unterlegen, daß man behauptet, jene Ehescheidung sei die Folge innerster Ueberzeugung, jene Scheidung von der Kirche sei die Folge einer geistigen Umstimmung gewesen, welche den König seine früheren Irrthümer einsehen und verbessern ließ. Doch das sind eitle Ausflüchte. Daß der König nicht von seinem guten Gewissen in diesem ganzen bösen Handel getrieben wurde, geht auch aus dem Umstande hervor, daß derselbe kurz vor wirklich vollzogener Scheidung wegen Furcht des Todes kurze Zeit wieder katholischen Uebungen oblag, und, nachdem die Gefahr für sein Leben glücklich überstanden war, dann erst zu seinem alten Plane zurückkehrte. Denn „Wolsey" erkannte, seine Ungnade sei unvermeidlich, wenn die Scheidung nicht vor sich ginge, und er beschloß unter diesen bänglichen Umständen sich einem Ziele, dessen Erreichung er fürchtete, möglichst langsam zu nähern; jedoch mit allem äußern Scheine des

Eifers. Hierin traf er mit dem Pabste zusammen; und beiden arbeitete eine gefährliche Seuche in die Hände, welche in England ausbrach, die sogenannte Schweißkrankheit. Heinrich fürchtete ernstlich für sein Leben, ließ auf einmal ganz ruhen, was er seine geheime Angelegenheit nannte, nahm an den Andachtsübungen der Königin Theil, beichtete täglich. Als aber die Krankheit wich, und Anna, welche das Uebel glücklich auf dem Landsitze ihres Vaters überstanden hatte, wieder am Hofe erschien, war Alles wie zuvor. (Dahl. S. 45.)

Da Heinrich an sich mit der Kirche nicht zerfallen war, wenn sie ihm nur den Gefallen thun wollte, ihn von der Königin Katharina zu erlösen, so hoffte er lange auf irgend eine Weise, durch Schmeichelei oder Drohung zu seinem Ziele zu kommen, ohne die Kirche zu verlassen. Erst als dieses nicht ging, als die großen Stöße von Gutachten, welche er von den hohen Schulen Italiens, Deutschlands, Frankreichs mit großen Kosten einzog, ihn keinen Schritt weiter brachten, „da regten sich in des Königs Busen heftige Entwürfe, welche sich zunächst in ungemessenen Drohworten gegen Pabst und Pabstthum Luft machten.“ (S. 48.) Das Uebrige übergehen wir als allbekannt, und treten dem allgemeinen Urtheile Dahlmann's über die Trennung von Rom durch Heinrich VIII. bei, wenn er sagt: „So ergriff er mit roher sinnlicher Faust einen Gegenstand, welcher in Deutschland im innersten Gemüthe getragen (?) und bewegt (!) ward, und rein auf den äußerlichen Erfolg gestellt, brachte er eine Ausdehnung der Königsmacht zu Stande, bis zu welcher die kühnsten Hoffnungen seines Vaters sich nicht verstiegen, und welche allen Tudors zu gut gekommen ist.“ Das heißt, durch

welche unbeschränkte Königsmacht nachher besonders die lang und glücklich regierende Elisabetha Tudor das Werk ihres Vaters Heinrich und ihrer Mutter Anna Boleyn erst zum Erfolge und zum Ziele führte. Denn die sinnlose und unmenschliche Grausamkeit des achten Heinrich, unter welchem „derselbe Galgen Anhänger Luther's und des Pabstes trug“ [1]), die Räthe des schwachen und schwindsüchtigen Eduard VI., vermochten den katholischen Glauben nicht aus dem Herzen des englischen Volks zu vertreiben. Als nach dem frühzeitigen Ableben des letztern die katholische Maria den Thron von England bestieg 1553 — 1558, kostete es sie trotz mancher unerwarteten Schwierigkeiten keine sonderliche Mühe, das unfreiwillig, das mit Gewalt und Blut von Rom getrennte England wieder mit Rom zu vereinigen. Wenn das englische Volk als solches die Reformation gewollt, und aus sich heraus geschaffen hätte, wie hätte die katholische Maria, die ohnehin durch ihre eheliche Verbindung mit dem spanischen Philipp VI. den Engländern den geringsten Gefallen erwies, es dahin bringen können, daß ohne einen erheblichen Widerstand das Pabstthum wieder eingeführt wurde? Damals muß das berüchtigte no — popery Geschrei in England noch schwach gewesen sein, denn das ganze Volk nahm das Pabstthum, die Wiedervereinigung mit der römischen Kirche mit Freuden auf. Denn „man war (Dahlm. S. 79.) in die neue Lehre ohne Prüfung hineingerathen auf Königsbefehl, großen Theils ohne innern Drang, viele wider Willen. Wenige waren durch eigenes Nachdenken so sehr darin zu Hause, daß sie sich ihrer nicht leichten Kaufs

1) Hase K. G. VI. A. S. 412.

hätten entschlagen mögen." Das Parlament stellte vor allen Dingen (S. 80.) die Ehe Heinrich's VIII. mit Katharina wieder her, gab dann seinen Willen dazu, daß der Kelch den Laien entzogen, daß der Cölibat der Geistlichkeit wieder eingeführt ward. Die Kirche (S. 81.) ward feierlich wieder mit dem päbstlichen Stuhle vereinigt; es geschah das auf Antrag beider Häuser des Parlaments. Diese Maßregel war Vielen im Lande nicht erwünscht, allein da gleichzeitig die Kirchengüter ausdrücklich und mit Gestattung des Pabstes ihrem Schicksale überlassen wurden, eine Sache, die das Vermögen von Tausenden betraf, so ging sie bei den Lords ohne Widerspruch durch. Das Unterhaus mochte damals etwa 320 oder 330 Mitglieder zählen; es erhuben sich nur 2 Stimmen dagegen, die auch bald verstummten. Es hieß in dem Parlamentsbeschlusse: „man gedenke mit Reue und Leidwesen des Abfalls." In feierlicher Sitzung beider Häuser (1554) und in Gegenwart des Königspaars löste nun der päbstliche Legat, Cardinal Pole, das Königreich England von dem Fluche der Ketzerei. Den Schluß machte ein Te Deum in der Palastkapelle.

Daß man den frühern Abfall nun auch hart bestrafte, hat seine Erklärung zum Theile in dem Geiste der Zeit, wir aber können es nur beklagen. So viel ist gewiß, wäre Maria länger am Leben geblieben, so wäre England katholisch geblieben, wie es vor ihrer Thronbesteigung trotz Heinrich und Eduard katholisch war.

Erst die lange und ruhige Regierung der Königin Elisabeth, eine Regierung von nahe 50 Jahren, und alle in dieser langen Zeit angewandten Mittel der blutigen Verfolgung gegen die Kirche konnten dem englischen Volke

seinen alten Glauben rauben. Die Söhne derer, welche von Josef nichts wußten, welche in der Trennung von der Kirche herangewachsen waren, gewöhnten sich nach und nach an die Hochkirche, weil die alte Kirche vor der Selbstherrscherin aller Engländer keine Gnade gefunden hatte. Zwar so lange Maria lebte, ging Elisabeth fleißig in die Messe, wie ihr Vater die Messe besuchte, da der Tod ihn bedrohte. Sie wußte ihre Rolle gut zu spielen. Die Maske ward erst dann abgeworfen, als sie nichts mehr nützen konnte.

„Die große Mehrzahl beider Parlamentshäuser legte gegen die Königin Gesinnungen an den Tag, wie sie die Krone ergebener nicht wünschen konnte. (S. 86.) J. 1559. Die königliche Gewalt ward ganz auf den Fuß Heinrich's VIII. zurückgebracht, keineswegs bloß durch Verneinung des päbstlichen Einflusses, sondern positiv als das Recht unumschränkter Herrschaft über Kirchenverfassung und Dogma, und der Suprematseid ward in alle Wege wieder hergestellt. Elisabeth wollte Regiererin der Kirche (governess of the church) sein und bleiben, und verlangte, wie ihr Vater, den Suprematseid von jedem Engländer, der in einem öffentlichen Amte stand, und seit 1571 namentlich auch von den Geistlichen. Sie versprach die Kirche zu regieren nach der Grundlage der 39 Artikel (S. 111). Von diesen 39 Artikeln sollte keine Abweichung geduldet werden, und gegen die Nonconformisten oder Dissenters aller Art wurden schwere Strafen verhängt" — „denn die Reformation bedurfte noch immer einer Vertheidigung durch das Schwert des Scharfrichters" [1]).

---

1) Hase a. a. O. S. 412.

Jemehr Elisabeth an Alter vorschritt, jemehr sie ihre frühern Feinde überwunden oder überlebt hatte, um so rücksichtsloser und grausamer strafte sie jeden Widerstand gegen ihre Hochkirche nicht bloß an Katholiken, sondern auch an Nonconformisten. „Ihr hoher Commissionshof erkannte in ihren spätern Jahren öfter als sonst Strafen gegen Puritaner und Katholiken, nicht bloß wegen ketzerischer Meinungen, sondern auch wegen der Abwesenheit vom eingeführten Gottesdienste, und wegen des Besuchs von Conventikeln" [1]).

Nach der Hinrichtung der Maria Stuart 1587 — nach der Ueberwindung „der unüberwindlichen spanischen Armada" 1588 —, nachdem ein unerhörtes Glück sich an die Fußpfade der Elisabeth angehängt hatte, nachdem die Katholiken ihrer Lande in ihrem Eifer und in ihren Opfern für England mit den übrigen Unterthanen gewetteifert hatten, — da erst ließ Elisabeth ihre wahre Natur walten, die keinen Widerspruch duldete, die allen Widerstand in dem Blute derer ersticken wollte, welche den Glauben der 39 Artikel nicht zu dem ihrigen machen wollten. „Wirklich heillos war es (sagt Dahlmann S. 130), daß nach solchen Bewährungen eines wahrhaft königlichen Verhaltens in Glaubenssachen jetzt Elisabeth die Untersuchungen gegen Katholiken wieder anhob, und die Strafen gegen ihre sogenannten Recusanten, das heißt Weigerer, mochten sie nur bloß die Gotteshäuser der Staatskirche nicht besuchen oder gar den Supremat verwerfen, recht eigentlich als Finanzquelle benützte. Ihre Taxe war 20 Pfund monatlich von jedem Recusanten, und sie trieb un-

1) Dahlm. a. a. O. S. 113.

barmherzig ein von allen, die in dem Verzeichnisse standen, welches in jeder Grafschaft gefertigt werden mußte. Wir finden einen Fall angemerkt, da man einem Edelmann 69 Monate nachrechnete, in welchen er die Kirche nicht besucht hatte, deren Gebräuche mit seinem Glauben stritten, und er mußte 1380 Pfund büßen. Auf das Anhören einer Messe standen 100 Mark, und einjähriges Gefängniß. Ertappte man bei den häufigen Haussuchungen einen katholischen Priester in einem Hause, so verwirkte der Hausherr sein ganzes Vermögen. Wie denn aber keine Sünde ohne Nachkommenschaft bleibt, so gesellte sich zu der Habsucht bald die Grausamkeit. Unvermeidlich war es, daß der entdeckte Priester noch schwerer büßen mußte, als sein Hehler: es blieb nichts übrig, als ihn zu tödten. Doctor Lingard erzählt in seiner Geschichte von England, und belegt es zum Theil, daß in den vierzehn Jahren von der Bezwingung der Armada bis auf den Tod der Königin über hundert seiner Glaubensgenossen den Tod erlitten, nämlich 61 Priester, 47 Layen, 2 Edelfrauen. Und mit diesem Strafverfahren war der Greis Burleigh ganz einverstanden; doch sei mit dem Hängen der Priester genug gethan — das Schleifen zum Richtplatze und das Viertheilen unterbleibe besser."

Millner (letters to a prebendary) weist nach, daß man vor 1588 an 1200 Katholiken zählte, welche der Verfolgung zum Opfer fielen. In den letzten 20 Jahren ihres Lebens wurden 142 Priester getödtet — geköpft, ausgeweidet, geviertheilt — 90 Priester und Layen starben im Gefängniß, 105 wurden für immer verbannt, 62 angesehene Layen erlitten den Martertod. [1])

1) Wetzer u. Welte III. 533.

Im Angesichte vorstehender Thatsachen wird ein gerechter Mann doch nicht behaupten, daß das englische Volk die Reformation mit Freuden aufgenommen habe. Nein — sie wurde ihm aufgedrungen und aufgezwungen. Ueber dem Blutgerüste errichtete sich der Bau der Hochkirche.

Gehen wir nun zu Schottland über. Wir stellen die Frage: hat das Volk von Schottland freiwillig die alte Kirche verlassen, und dem neuen Glauben sich zugewandt? Ist das schottische Volk von der alten, für es veralteten Kirche gerne abgefallen, oder ist es aus ihr hinausgetrieben und hinausgestoßen worden?

Wir führen über die Art der Einführung der Reformation in Schottland einen Gewährsmann an, welcher, so wenig wie Dahlmann, in dem Geruche steht, daß ihm die katholische Kirche in das Herz gewachsen sei. — Johann Knox, der vielgenannte Reformator war es, der das sogenannte Verdienst hat, die Reformation in Schottland ein- und durchgeführt zu haben, der mit unversöhnlichem, vor keinem Mittel zurückschreckendem Hasse die Kirche verfolgte, welcher der armen Maria Stuart nicht einmal in ihrer Hauskapelle den katholischen Gottesdienst gestatten wollte, welcher die Königin selbst als eine unverbesserliche Papistin verfolgte, und nicht ruhte, bis sie des Thrones entsetzt war. M'Crie, ein schottischer Geistlicher, hat in der Weise eines Panegyrikers das Leben des Knox beschrieben, und der Göttinger Professor Plank hat seiner Zeit das Werk in einem Auszuge in das Deutsche übersetzt. [1])

---

1) Life of John Knox containing illustrations of the history of the reformation in Scotland, by Thomas M'Crie, Minister of the gospel. Third edition. Edinburg 1814. Vol. I. II. In der Uebersetzung. Göttingen 1817.

Wir wollen in unserm Auszuge darum etwas ausführlicher sein, weil die Art und Weise der Einführung der Reformation in Schottland weniger bekannt ist. In dieser Schrift heißt es (S. 49): „Mit noch größerer Kühnheit tastete man die Kirche in dramatischen Vorstellungen an, welche mehrmals vor der königlichen Familie, vor dem Adel und vor einer zahlreichen Menge von Zuschauern aus dem Volke zum großen Aerger und zu noch größerem Nachtheile des Clerus öffentlich aufgeführt wurden.“ (S. 51.) „Man hat schon oft angeführt, daß vorzüglich das Verlangen, sich in die Reichthümer der katholischen Kirche zu theilen, in Verbindung mit den Künsten und Intriguen des englischen Hofes, den schottischen Adel in die Reformation hineingezogen habe. In einer spätern Epoche konnte dies auch vielleicht nicht ganz ohne Grund vermuthet werden.“

Im Jahre 1546 wurde der Cardinal Bethune, eine Stütze der Kirche in Schottland, ermordet. Diesen Mord billigte Knox. „Er hatte, sagt M'Crie, den Grundsatz, daß an solchen Verbrechern, welche durch ihre Frevelthaten nach allen göttlichen und menschlichen Gesetzen das Leben verwirkt hatten, wie z. B. an notorischen Mördern und Tyrannen, die Todesstrafe von jeder Person vollkommen rechtmäßig in dem Falle vollzogen werden könne, wenn sich in dem ordnungsmäßigen Rechtsgange keine Hilfe gegen den Verbrecher erwarten lasse. Dies war kein anderes, als das Princip der alten Griechen und Römer von der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes, das auch von dem Freunde Knoxens, Buchanan, in seinem berühmten Dialoge, vertheidigt wurde. [1]) Es ist auch, was man nicht

1) Buchanan, de jure regni apud Scotos.

leugnen darf, ein Princip, das in der Anwendung unendlich gefährlich werden kann, weil es aufrührerische, fanatische und verzweifelte Menschen nur allzu leicht als Vorwand zu Begehung der abscheulichsten Handlungen mißbrauchen können."

Nach solchen Grundsätzen handelte Knox in vorkommendem Falle, nach ihnen wurde die Reformation in Schottland durchgeführt, wurde gegen die Wittwe Jakobs II., die Königin Mutter Maria, und deren Tochter Maria Stuart von der Congregation, d. h. von der aufrührerischen Parthei des Adels gehandelt; wurden mißliebige Personen aus dem Wege geschafft. Es wurde kein Mittel gescheut, um den neuen Glauben zu unbedingter Herrschaft zu erheben. Dazu kam leider, wie anderswo, auf katholischer Seite viele Lauhheit und Halbheit, die den Feinden in die Hände arbeitete, — dazu kamen besonders die, gelind gesagt, betrübenswerthen Mißgriffe, welche die unglückliche und übelberathene Maria Stuart machte, und wodurch sie ihren eigenen Feinden die Waffen gegen sich in die Hände lieferte — dazu die über alles Maaß treulose Politik der englischen Elisabeth, welche die Feinde des Throns und des Glaubens in Schottland auf jedem Wege unterstützte, und welche Hilfe zuletzt den Thron und die Kirche in Schottland stürzte.

Es waren vor allem die politischen Kämpfe, welche der Reformation in Schottland zum Siege verhalfen. Der Adel stand gegen den Thron, und besiegte den Thron. Im Jahre 1554 wußte mit Verdrängung des Grafen von Arran die Regentschaft an sich zu reißen Maria Guise, die Königin Mutter. Nur hatte die Königin Mutter in einer frühern Periode sich den Protestanten günstig gezeigt.

Ja um sie bei ihrer Parthei zu erhalten, hatte sie ihnen das Versprechen ausgestellt, daß sie gegen die Verfolgungen des Clerus von ihr geschützt werden sollten. (M'Crie S. 224.) Sie fand es immer noch nöthig, sie auf ihrer Seite zu behalten, um sie dem Clerus gegenüber zu stellen, der unter dem Einflusse seines Primaten für ihren Gegner, den Arran, Parthei genommen hatte; daher fuhr sie auch jetzt noch fort, sie heimlich zu unterstützen, wodurch sie kühn genug wurden, ihre Gesinnungen wieder öffentlich zu äußern."

Zwischen der englischen Maria und der schottischen waltete Feindschaft ob. „Darum fanden von den Protestanten, welche aus Frankreich flüchteten, nun mehrere Schutz in Schottland; ja man gestattete ihnen nicht nur einen ruhigen und ungestörten Aufenthalt, sondern die Nachsicht der Regentin, und die indolente Sicherheit des Clerus verschaffte ihnen auch die Freiheit, ihre Lehre im Verborgenen auf das Neue auszustreuen. Manche von ihnen zogen wieder von Ort zu Ort umher, gewannen der Wahrheit Hunderte von neuen Proselyten." Unter diesen günstigen Umständen kam Knox vom Festlande nach Schottland (1555). In dem Hause eines Freundes zu Edinburg „kamen alle Freunde der Reformation zusammen, um seinen Unterricht zu benützen. Von den Einwohnern der Stadt waren zwar nicht viele darunter, weil bis jetzt nur wenige Bürger von Edinburg die Reformation angenommen hatten." Dann zog Knox predigend durch das Land, und schloß die Protestanten an einander, indem er sie durch seinen Einfluß ganz beherrschte. Zugleich schlossen die Edelleute einen Bund, eine Congregation, zu gemeinschaftlicher Durchführung und Vertheidigung ihrer Interessen. Die Königin Regentin wußte das Alles, aber ließ es ge-

hen. Alle äußere Gewalt war jetzt schon in der Hand der Protestanten, der Clerus stand verlassen da Und die Hoffnungen der Katholiken wurden täglich mehr herabgestimmt. „Der Clerus durfte auch nicht den schwächsten Versuch machen, den Knox zu stören." Ja Knox schrieb an die Regentin selbst einen Brief, sie auffordernd zum Uebertritt. Diesen Brief veröffentlichte er mit scharfen Bemerkungen, und die Regentin that keinen Schritt dagegen. Im Juni 1556 ging Knox nach Genf — und war auf dem Festlande abwesend bis 1559. Der erste Trompetenstoß, welchen Knox im Jahr 1557 von Genf aus gegen das „monströse Weiberregiment" ertönen ließ, that seine Wirkung auf die schottischen Großen. Sie beschlossen — December 1557 — einstimmig zu Edinburg, „die Sache der Reformation mit vereinigten Kräften zu fördern, und unterzeichneten eine neue Akte, wodurch sie sich unter einander feierlich dazu verpflichteten." (S. 287.) Das war die Congregation.

„Während des Kriegs mit England, der im Herbste des J. 1556 anfing, und das ganze folgende Jahr fortdauerte, genossen die Protestanten sehr viel Freiheit, welche sie mit großem Eifer, und mit glücklichem Erfolge benützten. An solchen Orten, über welche ihnen grundherrliche, oder Patronatrechte zustanden, trieben sie das Selbstreformiren, und führten zunächst die englische Liturgie ein." Die schwache Regentin konnte und wollte nichts dagegen haben.

Knox kehrte auf dringendes Verlangen seiner Freunde im J. 1559 nach Schottland zurück. Obgleich er die eben auf den Thron gelangte englische Elisabeth auf's tödtlichste durch seinen ersten Trompetenstoß beleidigt, in welchem er

allen Weibern nach göttlichem und menschlichem Rechte das Regieren absprach, so wußte man sich doch bald zu vergleichen — denn man bedurfte einander. Denn, sagt M'Crie (S. 305), „wirklich war es die gesundeste und besonnenste Politik, welche Elisabeth bestimmen mußte, den Protestanten in Schottland Hilfe zu gewähren, die sie ihnen im J. 1560 zukommen ließ. Es war diese Hilfe, was ihr einen Einfluß auf Schottland verschaffte, wie sich ihn keiner ihrer Vorgänger weder durch die Gewalt seiner Waffen, noch durch die stärkere Anziehungskraft seines Geldes verschaffen konnte.“ Das heißt, Elisabeth unterstützte und hielt aufrecht die Empörung der Großen in Schottland, sie half stürzen und stürzte den Thron daselbst, damit die Königin von England auch herrsche über Schottland.

In die Jahre 1559 und 1560 fällt die durch den Sieg der Parthei der Adelscongregation bewirkte Durchführung der Reformation in Schottland. Der Adel hatte sich der Regentin Maria lange bedient zu seinen Zwecken Zuletzt, als er sie nicht mehr bedurfte, warf er sie weg. „Die Entdeckung der Falschheit der Regentin Maria (S. 310) nämlich zog die wichtigsten Folgen nach sich. Sie entfernte von ihr die Gemüther der Protestanten auf immer, und erweckte unter ihnen selbst jenen Geist des entschlossenen und vereinigten Widerstandes gegen ihre hinterlistige Politik und gegen ihre Gewaltstreiche, der zuletzt die völlige Einführung der Reformation im Königreiche e r z w a n g.“ Ja, erzwang, sagt M'Crie; Gewalt riß den alten Bau nieder, Gewalt richtete den neuen auf.

Nachdem Knox in einer scharfen Predigt zu Perth (S. 324.) „das Abgöttische des katholischen Messelesens und des Bilderdienstes ausführlich geschildert, nachdem

hierauf ein Priester sich zum Lesen einer Messe anschicken zu wollen schien," (S. 326.) „so waren in wenigen Minuten der Altar, die Bilder, und alle Verzierungen der Kirche nieder, und in den Staub getreten." Der dadurch entstandene Lärm zog bald einen zusammengelaufenen großen Haufen herbei; da dieser in der Kirche nichts mehr zu thun fand, so kehrte er von dem plötzlichen und unwiderstehlichen Instinkt eines fanatischen Eifers getrieben seine Wuth gegen die Klöster, und weder die Vorstellungen der Prediger, noch das Ansehen der obrigkeitlichen Personen konnten dem rasenden Pöbel eher Einhalt thun, als bis die Häuser der grauen und schwarzen Bettelmönche, und das kostbare Karthhäuser Kloster völlig zerstört waren. Von den rechtlichen Mitgliedern der Gemeinde und von den angesehensten Bürgern der Stadt nahm jedoch Niemand an dem unversehens entstandenen Tumulte Theil, sondern es waren bloß die niedrigern Volksklassen, oder wie Knox selbst sagte, der verworfenste Pöbel, der allein dabei handelte! Dies erinnert an das Gebahren Luther's vor und nach dem Bauernkriege.

Die Königin Regentin machte Miene, die Schuldigen strafen zu wollen. Das litten die von der Congregation durchaus nicht, und erhoben sich, Gewalt, wie sie meinten, mit Gewalt abzuweisen. Zuerst „schrieben sie (S. 329) an die Königin Mutter, an den katholischen Adel, und an ihre eigenen Glaubensgenossen, und beschworen sie bei Allem, was Jedem theuer war, sich eines gewaltsamen Angriffes auf friedliche Unterthanen zu enthalten, welche nur die Freiheit des Gewissens und eine Verbesserung ihrer Religion zu erhalten suchten. Als aber alles dies fruchtlos war, faßten sie freilich den Entschluß, sich und ihre

Brüder dem Mordstahle ihrer Feinde nicht mit gebundenen Händen Preis zu geben, und machten daher auch ihrerseits Anstalten, die Stadt gegen die Regentin zu vertheidigen; und bei diesen Anstalten gingen sie mit einer so raschen und kräftigen Entschlossenheit zu Werke, daß die Regentin bei ihrer Ankunft es der Klugheit gemäß fand, anstatt des gedrohten Sturmes auf die Stadt, Eröffnungen zu einem Vergleich zu machen."

„Schon vor der Zeit, da die Häupter der Protestanten die feindseligen Gesinnungen der Regentin durchschaut hatten, waren sie eifrigst bemüht gewesen, die Anzahl der Freunde und Anhänger, auf die sie rechnen konnten, mit Genauigkeit auszumitteln, eine beständige Communikation unter ihnen anzulegen, und sich durch die stärksten Bande unter einander vereinigt zu halten. Daher erhielt die Parthei den Namen „Congregation" (S. 333). „Anfang Juni 1559 hielten sie eine Zusammenkunft, um sich über die Maßregeln zu berathen, welche jetzt zu ihrer eigenen Sicherheit, und zu der Beförderung der Reformation genommen werden müßten." „Es mußte jetzt von Seiten der Anhänger der Reformation ein Entschluß gefaßt werden, ob man die Kette, an welcher man sie geschlossen halten wollte, mit knechtischer Geduld noch länger tragen, oder ob man sie mit einem kühnen und kräftigen Stoße mit einem Male sprengen sollte? und das letzte war es, was die Häupter der Congregation jetzt beschlossen. Sie vereinigten sich, daß Jeder von ihnen in den Oertern, über welche sich seine Gerichtsbarkeit und sein Einfluß erstreckte, ohne längern Aufschub selbst reformiren, die papistische Form des Gottesdienstes abschaffen, und dafür in allen Kirchen die protestantische einführen sollte, wenn sich

anders die Einwohner nicht allzu widrig dagegen gesinnt zeigen würden. Dieser Schritt ging vielleicht nicht über die Befugnisse hinaus, welche das damals noch in Schottland bestehende Lehensrecht jedem Baron über seine Vasallen, und jedem Häuptlinge seines Stammes über seinen Clan zugestand; aber die beste Rechtfertigung davon ging aus der äußersten und dringendsten Noth hervor, die ihn erzwang."

St. Andrews, die katholische Hauptstadt Schottlands, war zu dem Orte bestimmt (S. 335), „wo man die beschlossenen Operationen anfangen wollte." Doch da die Bewohner noch „ungewisser Stimmung" waren, und „selbst Gewalt zu drohen schienen, so schien offenbar das Spiel gar zu zweifelhaft." (S. 336.)

Doch Knox trotzte der Gefahr. Und solche Wirkung thaten seine Worte, „daß alle Bilder und Gemälde sogleich aus der Kirche fortgeschafft (S. 339), so wie alle Klöster in der Stadt niedergerissen wurden." Zugleich waren die Protestanten „so schnell und zahlreich zur Hilfe herbeigeeilt, daß sie sich der Armee der Regentin gegenüberstellen konnten, worauf diese, die es nicht räthlich fand, eine Schlacht zu wagen, in den Schluß eines Waffenstillstandes willigte." Dann „marschirten die Protestanten nach Perth, bemächtigten sich der Stadt Stirling, und rückten gegen die Hauptstadt (Edinburg) vor, von welcher sie ebenfalls Besitz nahmen, indem sich die Regentin, sowie sie sich näherten, nach Dunbar zurückzog."

„Das Beispiel, das man zu St. Andrews durch die Abschaffung des papistischen Unwesens gegeben hatte, wurde aber jetzt in andern Theilen des Königreichs schleunigst nachgeahmt, und in wenigen Wochen waren auch zu Crail,

zu Cupar, zu Stirling, zu Lielighgow und zu Edinburg die Häuser der Mönche zerstört, und die Werkzeuge vernichtet, die man bisher zur Unterhaltung der Abgötterei und des Aberglaubens gebraucht hatte."

Knox befand sich bei der Armee der Congregation, als sie der Armee der Regentin bei Cupar-Moore gegenüber stand. Er begleitete sie auf dem Zuge nach Perth, und kam auch zu Ende Juni mit ihr in Edinburg an. Den 7. Juli versammelten sich die protestantischen Einwohner, und wählten ihn zu ihrem Prediger. „Noch vor Ende September d. J. 1559 (S. 348) waren in acht Städten ordentliche Kirchendiener angestellt, in mehreren andern war dies zu ihrem größten Bedauern nur deßwegen noch nicht geschehen, weil man keine bekommen konnte."

„Dafür aber (S. 349) hatte man sich auch in der Zwischenzeit immer mehr überzeugen müssen, daß die Häupter der Congregation es schwerlich möglich finden würden, sich ohne fremde Hilfe durch den Kampf durchzuschlagen, in den sie verwickelt waren. Schon von der Mitte des Juni an hatte daher Knox auf's neue daran gearbeitet, seinen Brüdern Hilfe aus England zu verschaffen, und mit Heinrich Percy, der den Oberbefehl über die an den englischen Grenzen stationirten Truppen hatte, schriftlich und mündlich darüber unterhandeln lassen. Percy aber war von dem Staatssekretär Cecil vorläufig aufgemuntert worden, die Verbindung mit den schottländischen Protestanten zu unterhalten."

Nun schrieb Knox (S. 350) selbst an den englischen Staatssekretär, „und legte einen Brief an die Königin Elisabeth bei, worin er einen Versuch machte, den Unwillen einigermaßen zu besänftigen, den sie gegen ihn wegen sei-

nes unhöflichen Ausfalles auf alle Weiberregierungen gefaßt hatte." Cecil glaubte, sich mit Knox selbst einlassen zu müssen, und bestellte ihn (S. 351) „auf den zweiten August zu einer geheimen Zusammenkunft mit Percy nach Alewick." Knox wirkte ein eigenes Schreiben des Staatssekretärs an die schottischen Großen der Congregation aus. Da dies aber „weiter nichts, als allgemeine Versprechungen enthielt," so richtete Knox einen neuen Brief an Cecil, „mit einem Nachdrucke, der nicht ohne Wirkung blieb." Die Lords der Congregation erhielten sogleich die Anweisung, „daß sie eine beträchtliche Summe Geldes in Empfang nehmen könnten, womit sie die Königin zu der Fortsetzung des Krieges zu unterstützen bereit sei." Zu gleicher Zeit wurden weitere geheime Unterhandlungen zwischen „ihnen und dem Londoner Hofe instruirt, welche endlich auch das Einrücken einer englischen Hilfsarmee in Schottland zur Folge hatten." (S. 352.)

„Die Agenten der englischen Regierung preßten beständig die Anführer der schottischen Congregation (S. 355), daß sie die Regentin angreifen sollten, noch ehe sie frische Hilfstruppen aus Frankreich erhielte. Sie tadelten die Langsamkeit ihrer Operationen. Sie beklagten sich, daß sie ihre Correspondenz mit England nicht geheim hielten. Erbittert und gereizt bestanden aber die Schotten desto hartnäckiger darauf, daß sie (von England) nicht nur Geld, sondern auch Truppen haben müßten."

„Von der Nothwendigkeit der letztern war jedoch Knox so lebhaft überzeugt (S. 356), daß er sich durch das Verlangen, sie der englischen Regierung abzupressen, selbst vielleicht etwas tiefer, als es dem Theologen ziemte, in die Krümmungen einer politischen Casuistik hineinziehen ließ.

„Wenn ihr, schrieb er nach England, ja nicht öffentlich mit der französischen Regierung brechen wollt, so kann es euch doch nicht schwer werden, ein tausend Mann oder noch etwas mehr zu uns herüber zu schicken, ohne daß die Franzosen über eine Verletzung des zwischen euch bestehenden Vertrages schreien dürften. Ihr dürft ja nur sagen, daß ihr eure Unterthanen nicht hindern könnt, in den Sold jeder kriegführenden Macht zu treten; wenn sie aber dies Vorgeben für ein bloßes Spiel halten wollen, so könnt ihr es ja so weit treiben, daß ihr die zu uns übergegangenen für Rebellen erklärt, sobald ihr nur erfahren habt, daß sie bei uns angekommen sind."

Angesichts dieser Herzensergießungen des arglosen und auf Gott allein, darum auch nicht auf die englische Elisabeth, bauenden Mannes Gottes, sei es uns vergönnt, ein englisches Hört! Hört! dazwischen zu rufen. Selbst Cecil und Percy konnten nicht umhin, in bittere Spöttereien über diese Taubeneinfalt des schottischen Reformators sich zu ergießen.

Den 21. Oktober kam es zu einer zahlreichen Versammlung von Edlen, Baronen und Deputirten der Gemeinden zu Edinburg. Nachdem Knox darauf angetragen, „daß man schon voraus beschließen müsse, die Autorität der Regentin wieder anerkennen zu wollen, sobald sie aufrichtige Reue über das Vergangene äußere, und sich bereitwillig bezeigen werde, sich durch die Räthe des Königreichs leiten zu lassen, faßte (S. 363) die Versammlung den einstimmigen feierlichen Beschluß, daß die Regentschaftsgewalt der Königin Mutter bis zu der Zusammenkunft eines freien Parlaments als suspendirt zu betrachten, und in Kraft dieses Schlusses wirklich suspendirt sei; auch

wählte sie sogleich ein Conseil, das in der Zwischenzeit die Regentschaftsgeschäfte verwalten sollte, und diesem Collegio wurden auch vier Theologen, unter ihnen Knox, als konsultirende Räthe für alle mit der Religion in Verbindung stehende Gegenstände zugegeben."

Doch erlitt die Congregation zuerst im Felde gegen die Regentin mehrere Niederlagen. „Ihre Anzahl nahm daher mit jedem Tage ab (S. 364), und der unter sich uneinige hoffnungs- und muthlose Ueberrest faßte an dem Abend des 5. Nov. den Entschluß, Edinburg zu räumen, und zog sich mit schmählicher Eilfertigkeit nach Stirling zurück." In Stirling wurde „großer Rath gehalten, und nach einem von Knox gesprochenen Gebete einstimmig beschlossen, daß William Maitland nach London geschickt werden sollte, um von Elisabeth einen ihrer Lage angemessenen Beistand auszuwirken."

Bald deckte es sich der ganzen Parthei auf, „wie das Unglück, durch das sie gezwungen worden waren, die Belagerung von Leith aufzuheben, und Edinburg zu räumen, zum Vortheil ihrer Sache ausschlagen sollte. Es bewog nämlich den englischen Hof, die Maßregeln jener furchtsamen Politik, die er bisher in Ansehung ihrer befolgt hatte, mit entschlossenern zu vertauschen. Die Sendung Maitland's nach London hatte den Erfolg, daß Elisabeth den 27. Febr. 1560 einen neuen Vertrag mit den Anführern der Congregation schloß, wodurch sie sich verpflichtete, eine Armee nach Schottland zu schicken, welche ihnen helfen sollte, die Franzosen aus dem Lande zu jagen. Diese versprochene englische Hilfsarmee rückte auch wirklich zu Anfang des Aprils in Schottland ein, und nöthigte die französischen Truppen, welche sich schon über Glasgow hin-

ausgezogen hatten, nach Leith zurückzukehren, und sich in die Festungswerke dieses Orts einzuschließen. Hier wurden sie zu Wasser und zu Land belagert. Die kranke Königin Regentin aber starb zu Edinburg während der Belagerung."

Den 7. Juli wurde ein Traktat zwischen Frankreich und den schottischen Großen abgeschlossen, der unter anderm besagte, „daß alles (S. 372), was den sonstigen Zustand des Königreichs betreffe, von einem zu versammelnden Parlament bestimmt und angeordnet, und daß während der Abwesenheit des Königs und der Königin die ausübende Macht von einem Conseil verwaltet werden sollte, dessen Mitglieder zur Hälfte von ihnen, zur Hälfte von den Ständen der Nation zu ernennen seien. Den 10. Juli schifften sich die französischen Truppen zu Leith ein, und den 19. versammelte sich die Congregation in der St. Egidienkirche zu Edinburg, um Gott ihren feierlichen Dank für den ganzen Erfolg darzubringen, mit welchem ihre Bemühungen unter seinem Beistande gekrönt wurden. So endigte sich der bürgerliche Krieg, der die Reformation von Schottland begleitete, nachdem er 12 Monate gedauert hatte." (S. 373.)

Am schlimmsten „schlug das für den Katholizismus aus (S. 376), daß in dem Traktate wegen der Religion und der religiösen Partheien gar nichts festgesetzt war. Die Protestanten blieben nun im Besitze der Uebermacht, welche sie erlangt hatten."

„So stürzte denn in dem Augenblicke, da die fremden Truppen das Königreich verließen (S. 377), das ganze Gebäude der katholischen Kirche, das Jahrhunderte in Schottland gestanden war, zusammen. Das Parlament,

das sich im August versammelte, hatte dann, um den religiösen Zustand des Landes zu reguliren, weiter nichts mehr zu thun, als daß es allem, was bereits geschehen war, das heißt der Abschaffung des Pabstthums, und der Einführung der protestantischen Religion noch die erforderliche gesetzmäßige Sanction gab."

Diesem Parlamente wurde eine von sehr vielen Protestanten unterschriebene Bittschrift übergeben (S. 379), „daß das Parlament die Macht, welche die Vorsehung in seine Hände gegeben, dazu verwenden möchte, daß die antichristlichen Lehren des Pabstthums abgeschafft, daß ein reiner äußerer Cultus, und auch die ursprüngliche Verfassung der Kirche mit ihrer Disziplin wieder hergestellt werde." „Denn die, die sich bisher den Namen des Clerus angemaßt, müßten wegen ihrer knechtischen Unterwürfigkeit unter den römischen Stuhl in keinem reformirten Lande mit Sicherheit geduldet, und noch weniger in einem Verhältnisse, das sie zur Ausübung irgend einer Gewalt berechtigte, gelassen werden." Den 24. August wurde durch einen Schluß des Parlaments die päpstliche Jurisdiktion im Königreich und über das Königreich abgeschafft, die gottesdienstliche Feier der Messe unter gewissen Strafen verboten, und alle Gesetze abgeschafft, welche jemals zum Vortheil der römisch-katholischen Kirche und gegen die reformirte Religion erlassen worden waren."

Die „gewissen Strafen," unter denen das Messelesen und Messehören verboten wurde, waren für den ersten Uebertretungsfall die Einziehung des Vermögens, für den zweiten die Verbannung, für den dritten der Tod.

Damit war die Kirche in Schottland überwunden, und fast verschwunden. Im Hinblicke auf ihre Ueberwin-

dung werden billige Beurtheiler nicht behaupten wollen, daß das Volk von Schottland die alte Kirche freiwillig verlassen, und sich der neuen ebenso willig zugewendet habe. Nein [1]), die physische Gewalt führte die letztere ein und durch. „Der Protestantismus, sagt der Protestant Hase, wurde im Momente seines Sieges verfolgungssüchtig, eine Messe kostete Gut und Blut, frommer Vandalismus wüthete gegen die Denkmale der Kirche.“ [2])

Gehen wir jetzt zu Holland über. In diesem Lande gelangte die Reformation ebenso auf politischem Wege zum Siege, wie in England und Schottland. Der Abfall von Spanien und der Krieg mit Spanien, aus welchem Holland siegreich und selbstständig hervorging, brachte die Reformation zum Siege. Wir berufen uns wieder auf einen Gewährsmann, der bei den Gegnern nicht in dem Geruche des Kryptokatholizismus steht — auf Schiller [3]). „Alle die Tausende, sagt er [4]), welche die Grausamkeit der königlichen Statthalter aus den südlichen Niederlanden, der Hugenottenkrieg aus Frankreich, und der Gewissenszwang aus andern Gegenden Europens verjagten, alle gehörten den Niederländern. Ihr Werbeplatz war die ganze christliche Welt. Für sie arbeitete der Fanatismus der Verfolger, wie der Verfolgten. Die frische Begeisterung einer neu verkündeten Lehre, Rachsucht, Hunger und hoffnungsloses Elend zogen aus allen Distrikten Europa's Abentheurer unter ihre Fahnen. Alles, was für die neue Lehre

1) John Parker Lawson, the Roman catholic church in Scotland. Edinb. 1836. Hist. pol. Bl. I. Bd. S. 90.

2) K. G. VI. A. S. 414.

3) Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande, Werke VIII. B. Cotta 1837.

4) S. 14.

gewonnen war, was von dem Despotismus gelitten, oder noch künftig von ihm zu fürchten hatte, machte das Schicksal dieser neuen Republik gleichsam zu seinem eigenen. Jede Kränkung, von einem Tyrannen erlitten, gab das Bürgerrecht in Holland. Man drängte sich nach einem Lande, wo die Freiheit ihre erfreuende Fahne aufsteckte, wo der flüchtigen Religion Achtung und Sicherheit, und Rache an ihren Unterdrückern gewiß war. Die republikanische Armee war vollzählig, ohne daß man nöthig gehabt hätte, den Pflug zu entblößen."

Ferner kam den Niederlanden zu Statten die Eifersucht der Mächte auf Spanien. „Diese Eifersucht (S. 20) gewann es diesmal über die politische Sympathie, und die ersten Mächte Europa's traten, lauter oder stiller, auf die Seite der Freiheit. Kaiser Maximilian II., obgleich dem spanischen Hofe durch Bande der Freundschaft verpflichtet, gab ihm gerechten Anlaß zu der Beschuldigung, die Parthei der Rebellen insgeheim begünstigt zu haben. Unter einem Kaiser, der dem spanischen Hofe aufrichtig ergeben gewesen wäre, hätte Wilhelm von Oranien schwerlich so viele Truppen und Gelder aus Deutschland gezogen. Frankreich, ohne den Frieden offenbar und förmlich zu brechen, stellte einen Prinzen von Geblüte an die Spitze der niederländischen Rebellen; die Operationen der letztern wurden größtentheils mit französischem Gelde und Truppen vollführt. Elisabeth von England übte nur gerechte Rache und Wiedervergeltung aus, da sie die Aufrührer gegen ihren rechtmäßigen Oberherrn in Schutz nahm. Mit diesen beiden Mächten stand Philipp damals noch im Bündnisse des Friedens, und beide wurden zu Verräthern an ihm."

Die durch so viele äußere Hilfsmittel erlangte holländ-

dische Unabhängigkeit stürzte daselbst auch die katholische Kirche. Sie erlag vor der siegenden äußern Macht. Nach der sogenannten Genter Pacifikation 1576 sollte die Religionsübung frei sein — diese Freiheit garantirten sich gegenseitig die zum gemeinschaftlichen Kampfe gegen Spanien verbündeten Staaten, Städte und Stände. Da wo aber die Protestanten das Uebergewicht hatten, kümmerten sie sich überall nicht um die vielfach und gegenseitig garantirte Religionsfreiheit. Sie vertrieben die Katholiken aus dem Besitze ihrer Kirchen, und setzten sich selbst in den Besitz der kirchlichen Gebäude, und sonstigen Güter. Daß alle Klöster ausgesogen und aufgehoben wurden, versteht sich von selbst. Noch in demselben Jahre, wo alle Provinzen, auch die südlichen und in der Mehrzahl katholisch gebliebenen, gemeinschaftliche Sache gegen Spanien gemacht hatten, verbot der Prinz Wilhelm von Oranien die Ausübung des katholischen Gottesdienstes in Holland. Doch erhielt sich eine große Menge Katholiken in dem gegen sie unduldsamen Holland.

Gehen wir über zu der Schweiz. War es der freie Wille des katholischen Volkes in der Schweiz, daß es vom alten Glauben ab- und dem neuen zufiel?

Wir wollen uns wieder auf einen Protestanten als Gewährsmann berufen, der bei unsern Gegnern nicht in dem Geruche verborgenen Katholizismus steht, wenn derselbe auch ein historisches Gewissen zeigt, und der offenbaren historischen Wahrheit nicht in das Angesicht schlägt — es ist der Professor Hase in Jena.[1] „Durch Zwinglis Einwirkung, sagt er in seiner kurzen, kernigen Sprache[2]),

1) Hase, Kirchengeschichte, 6te Auflage. Leipzig 1848.

2) S. 382.

gebot der große Rath von Zürich, daß alle Prediger sich an die göttliche Schrift halten, aber von zufälligen Satzungen und Neuerungen schweigen sollten" (i. J. 1520). Eine Disputaion (26.—28. Okt. 1523) entschied gegen Bilder und Meßopfer, durch die Behauptung des alleinigen Beweises aus der durch die heilige Schrift erklärten heiligen Schrift war ein leichter Sieg auf Seiten der Reformation. Zwingli achtete jede Gemeinde, soweit sie aus der heiligen Schrift unterwiesen, für vollkommen berechtigt gegen die ganze Hierarchie. Der große Rath, auf die Volksmeinung gestützt (d. h. auf seine physische Gewalt), führte unbekümmert um die Protestationen des Bisthums Konstanz die neue Kirchenordnung ein (1524). Die Landsgemeinde in Appenzell Außerrhoden beschloß, daß allen Predigern, welche lehrten, was sich nicht aus der Schrift erweisen lasse, Brod, Mus und Schutz genommen sein solle. Bern suchte sich über dem Streite zu halten, indem der Rath, die gröbsten Mißbräuche auf eigner Faust abstellend, die schriftgemäße Predigt, und auch den alten Glauben gebot. Aber eine halbe Stellung war damals unmöglich. Nachdem der große Rath wieder die höchste Gewalt an sich genommen hatte, wurden beide Partheien zu einer Disputation eingeladen, welche von allen reformatorischen Wortführern des Landes besucht, so entscheidend wirkte (1528), daß alsbald ein Rathsbeschluß den Bischöfen absagte, und den Götzendienst abthat. In Basel siegte die Reformation mit dem Siege der Zünfte (1529). Die Stadt St. Gallen trat (1528) zum Evangelium, der Abt entwich, die Gotteshausleute richteten ihr Gemeinwesen ein unter Zürich und Glarus als Schirmherrn. Wo einmal das Neue siegte, wurde alles Widerstrebende hart

bezwungen. Die Altäre wurden abgebrochen, die Götzen verbrannt. Nur in Graubündten nach der Disputation zu Ilanz (1526) gab das Gesetz einem Jeden die Wahl zwischen dem alten und neuen Glauben. Aber als verlautete, daß der Abt Schlegel von St. Luzi Verrath angesponnen hatte mit dem Castellan von Musso zur Bewältigung der Ketzer in Chur, wurde der Abt enthauptet (1529).

Wie in der deutschen, so wurde in der französischen Schweiz der alte Glaube überall mit Gewalt abgeschafft, doch beschäftigen wir uns hier nur mit germanischen Volksstämmen. [1])

Wie die Schweiz, so war Deutschland zur Zeit der Reformation in eine Menge Herrschaften zerfallen und zerspalten. Es mußte darum in eben so vieler Herren Ländern reformirt werden, so daß wir uns hier mit der allgemeinsten Uebersicht begnügen müssen. Die Verbote mehrerer Reichstage, die eigenmächtigen Reformen einzustellen, wurden nie vollzogen, weil die Reichstagsbeschlüsse überhaupt weder beachtet wurden, noch sich Achtung durch irgend einen Vollstrecker zu verschaffen wußten. Als endlich nach langen, langen Jahren der in allen Ländern, in vielen Kriegen, und in drei Welttheilen zugleich beschäftigte Kaiser Karl V. Zeit fand für den sogenannten schmalkaldischen Krieg, welchen wir als einen politischen Krieg, nicht als einen religiösen Unterdrückungskampf gegen die Protestanten anzusehen das Recht haben, so war der Protestantismus schon längst zu fest gewurzelt, als daß er durch die Niederlage der schmalkaldischen Bundeshäupter einen ge-

1) B. Riffel. Chr. Kirchengesch. seit der Reformation. III. Band, der die gewaltsame Einführung der Reformation in der Schweiz bis zum J. 1531 erzählt. Mainz 1840.

fährlichen Stoß erlitten hätte. Ohnedem wurden Karl V. in kurzer Zeit die Früchte seines Siegs aus den Händen gewunden. Die Landesfürsten groß und klein, die Räthe der freien Städte, die Ritter, die Grafen, die Herzoge, die Churfürsten hatten freie ungehinderte Hand, in langem Lauf des 16. Jahrhunderts nach Lieben und Belieben die Reformation in ihren Gebieten einzuführen. Ging es auf das erste Mal nicht, erlag die Kirche nicht auf den ersten Schlag, so wußten die Reformlustigen sich zu gedulden, die kommenden Gelegenheiten abzuwarten, in langsamem und bedächtigem Schritte sich für den erstmals mißlungenen „kühnen Griff“ zu entschädigen. Mit Ausnahme des Hauses Habsburg, und des Hauses Wittelsbach, sowie einiger kleinerer führten alle Herren der deutschen Lande, ohne ihr Volk zu fragen, die Reformation durch in ihren Gebieten, und ließen sich die eingezogenen Kirchengüter als heimgefallene Lehen trefflich zusagen.

Indem wir einen Blick auf die Durchführung der Reformation in Deutschland werfen, so rufen wir zu der Bewahrheitung unserer Angaben wieder auf unverdächtige Zeugen — in vorliegendem Falle die Reformatoren selbst, welche bei unsern Gegnern gewiß nicht in dem Geruche des geheimen Katholizismus stehen.

Die Macht, in geistlichen Dingen zu reformiren, welche Luther den weltlichen Herren zudekretirt hatte, ergriffen diese mit beiden Händen. Er berühmt sich selber [1]), „wenn ich sonst nichts Gutes gethan hätte, denn daß ich das weltlich Regiment oder Obrigkeit so erleuchtet und gezieret habe, so sollten sie doch um des einigen Stückes

---

1) Riffel a. a. O. II. Bd. S. 8 flg.

halber mir danken und günstig sein. Denn solchen Dank und Ehre habe ich von Gottes Gnaden davon, daß seit der Apostel Zeit kein Doktor noch Skribent, kein Theologus oder Jurist so herrlich und klärlich die Gewissen der weltlichen Obrigkeit bestätigt, unterrichtet und getröstet hat, als ich gethan durch sondere Gnade Gottes, denn auch St Augustinus, noch St. Ambrosius, die doch die besten sind in diesem Stücke, mir nicht hierin gleich sind." Die weltlichen Fürsten sollten nach Luther die dreifache Gewalt üben: die katholische Kirche verdrängen, die neue Lehre einführen, und in ihrer Reinheit sie schützen. Denn mit Irrlehrern solle man nicht viel Disputirens machen, sondern sie auch unverhört und unverantwortet verdammen (Ausl. d. 82. Ps.), da die weltliche Obrigkeit Schwert und Gewalt dahin zu wenden habe, daß die Lehre rein, der Gottesdienst lauter und unverfälscht, und Friede und Einigkeit erhalten werde.

Diese Grundsätze aber durften die katholischen Fürsten nicht auf sich anwenden, denn die (protestantischen) Fürsten seien ebenso wenig schuldig, die Befehle des Kaisers, und die Beschlüsse der Reichstage gegen die neue Lehre und deren Anhänger zu vollstrecken, als es Jonathan gebührt habe, den David zu tödten. Wollten die katholischen Fürsten den alten Glauben schützen und stützen, so galt es als ausgemachte Wahrheit, daß sie aus Eigennutz und andern schlechten Motiven mit Wissen, Vorbedacht und Hartnäckigkeit den Irrthum, die Lüge und den politischen Greuel schützten, während die protestantischen Stände nur die anerkannten Irrthümer abschafften, der Gotteslästerung und dem Götzendienst wehrten, und das reine, lautere Evangelium lieb hatten. Die katholischen Regenten sind Thoren,

die ihre Macht und ihre Gewalt über den Himmel, über Gott und sein Wort führen, die Gewissen regieren, auch was man glauben oder nicht glauben sollte, gebieten wollen (Ausl. d. 18. K. des 2. Buch Mosis, Ps. 101); sie wollen in's Teufels Namen immer Christum lehren und meistern, wie er seine Kirche und geistlich Regiment soll führen. Straft man die großen Hansen, Fürsten und Herren dieser Welt deßhalb, so soll es Aufruhr heißen. Und doch sind die Unterthanen nicht schuldig, Gehorsam zu leisten, wenn sie die Leute mit Gewalt treiben und zwingen zu des Pabstes Abgötterei, zu dem abgöttischen Wesen mit Seelmessen, Ablaß, Heiligen anruffen, und anderm. Also ist jetzt der liebe Kayser Carolus umgeben mit so viel Teufeln, bösen Pfaffen, gottlosen Bischöfen und Fürsten; die treiben ihn dahin, daß er gebeut, das ihm nicht gebühret, nämlich man solle Gott nicht geben, was Gottes ist, und dem Pabst gehorsam sein. Wie käme der Kayser dazu, daß er meinen Glauben regierte? Hat der römische Kayser Gewalt und Macht zu gebieten, daß man glaube, was er will, so hat der türkische Kayser auch solche Gewalt und Macht, und ein jeglicher Edelmann im Dorfe hat Macht, seine Unterthanen zum Glauben zu zwingen, wie er will, deßgleichen auch ein jeglicher Hausvater im Hause. Mit der Weise würden so viel und mancherley Glauben auffkommen, so viel und mancherley Köpfe auf Erden sind. Darum sind unsere Widersacher toll und thöricht, daß sie ihre Gewalt so mißbrauchen."

Daß Luther mit solchen Worten sich selbst schlug, war ihm gleichgiltig, wenn nur der Zweck, die Niederdrückung der Kirche, und die Erhebung seiner Lehre erreicht wurde. Die Fürsten und Herren reformirten nach dem Wunsche

des Reformators, regierten die Kirche nach seinem Wunsche, welchen er freilich später gern anders gestellt hätte, und zogen das nach Aufhebung der Stifte und Klöster herrenlos gewordene Kirchenvermögen in ihre Kassen ein. Daß es nachher den protestantischen Predigern, ihren Frauen und Kindern oft an dem nothdürftigen Unterhalt fehlen dürfte, hatte Luther und die andern Reformatoren in ihrem großartigen Vertrauen zu den weltlichen Herren und „großen Hansen“ weder gewollt noch vorausgesehen. Daß die weltlichen Herren in dem Besitze des reichen Kirchenvermögens nicht einmal die nöthigen Summen zu Haltung von „christlichen Schulen“ auswerfen würden, hatte man gleichfalls nicht erwartet. Die Klöster wurden eine allgemeine Beute, um welche sich Städte, Adel und Fürsten stritten. Jeder nahm im „Rappus“, was er bekommen konnte, und so gelangten die geistlichen Güter an „geizige Wänste“. Den Pfarrern und Predigern aber, wenn sie des Hungers sich erwehren wollten, blieb fast nichts übrig, „als das Wort Gottes fahren zu lassen, und sich zu einem Handwerk, oder sonst wegzuthun.“ Auch die Gemeinden hielten auf das neue Evangelium und dessen Prediger so wenig, daß Luther sagen mußte: „Und die wir sollten mit aller Kost von der Welt Ende holen, die halten wir schwer, wie der reiche Mann den armen Lazarus hielt, und vermögen nu nicht drey fromme, gelehrte, ehrliche Prediger zu erhalten.“ Diese Klagen halfen zu nichts. Darum mußte Luther sich an den Kurfürsten von Sachsen wenden, daß er seine Unterthanen zwinge zu Unterhaltung ihrer Kirchen und Schulen — „denn wo sie wollen Pfarrherren haben, ist des Kurfürsten Amt, sie dahin zu halten, daß sie dem Arbeiter auch lohnen, wie das Evangelium setzt.

Weil uns aber, sonderlich der Obrigkeit geboten ist, für allen Dingen doch die arme Jugend, so täglich geboren wird, und daher wächst, zu ziehen und zu Gottesfurcht und Zucht halten, muß man Schulen und Prediger und Pfarrherren halten. Wollen die Aeltern ja nicht, mögen sie immer zum Teufel hinfahren." „Nu aber in E. Kurfürst. Gnaden Fürstenthum päbstlich und geistlicher Zwang und Ordnung hin ist, und alle Klöster und Stifte E. Kurf. D., als dem obersten Haupt, in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sichs sonst Niemand annimmt, noch annehmen kann, noch soll."

Nach solchen Grundsätzen wurde denn von weltlicher Obrigkeit in ganz Deutschland ohne Befragen des armen Volks die Reformation ein- und durchgeführt. Die ungemessene Gewalt, die nach Zertrümmerung der geistlichen Ordnung in die Hand der Fürsten gefallen war, der zum Leben gewordene Grundsatz — cuius est regio, illius et religio — hat in Deutschland zum größten Theile die Reform eingeführt, und die alte Kirche vertrieben. Dieses geschah, mit geringen Modifikationen, überall auf demselben Wege.

Wenn sich das Volk an vielen Orten nicht mit Gewalt der Abschaffung des Katholizismus widersetzte, so lag einfach der Grund darin, daß man es betrog und belog um seinen Glauben, daß man ihm die Schaale und das äußere Wesen ließ, den Kern aber nach und nach aus der Schaale herausgeschält hatte. Das Volk wußte nichts darum, daß man ihm aus der Messe die Wandlung hinweggenommen hatte. Denn die Aufhebung — die Elevation — des gesegneten Brodes und Weines ließ die neue

kursächsische Gottesdienst- und Kirchenordnung stehen, weil sie, nach Luther, „fein mit dem deutschen Sanctus stimmt und bedeutet, daß Christus befohlen hat, sein zu gedenken.“ (Weise, chr. Messe zu h. v. J. 1523.) Das Volk wußte nichts darum, daß diese Aufhebung nur, um den Schwachen zu schonen, noch belassen wurde; nur den Predigern war aufgetragen, „in den Collekten und in dem Canon alle Worte zu meiden, welche auf ein Sacrificium lauten. Denn solches ist nicht ein Ding, das frei sei zu thun oder zu lassen, sondern es muß und soll ab seyn, es ärgere sich daran, wer da will. Es kann aber der Priester solches wohl meiden, daß der gemeine Mann nimmer erfährt, und ohne Aergerniß ausrichten.“ Zur Vervollständigung dieses „frommen Betrugs, in welchem der Zweck die Mittel heiligen mußte,„ machte Luther in seiner „Teutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes,“ welche Schrift für das Volk bestimmt war, mit keinem Worte auf die Auslassung des Canons aufmerksam. In dem Unterricht an die Visitatoren der Kirchen heißt es: „Weß sich die Priester mit dem Canon halten sollen, wissen sie wohl aus andern Schriften, ist auch nicht vonnöthen, den Layen viel davon zu predigen.“ So stahl man „zur größern Ehre Gottes“ dem guten Volke seinen Glauben weg. Aehnliche List wurde in allen andern Stücken des „Gottesdienstes“ angewandt, um die Schwachen nicht zu ärgern. Prediger und Layen indeß, die sich nicht in gutem Willen in die neue Ordnung fügten, wurden rücksichtslos gezwungen, verbannt, und sonst an Leib und Gut gestraft. Von vielen nur das eine Beispiel. Georg Wizel, Prediger zu Niemeck bei Wittenberg, wurde im J. 1530 auf Befehl des Kurfürsten von Sachsen in das öffentliche Gefängniß

gesperrt, und daselbst lange Zeit ohne Untersuchung mißhandelt. Das Gerücht war gegangen, er huldige dem Irrthum des Campanus, der in der Schrift die göttliche Dreieinigkeit nicht fand. Es fand sich aber, daß Wizel diese Irrlehre nicht einmal gekannt hatte [1]).

Am langsamsten, bedächtlichsten, aber auch mit der größten Heuchelei wurde die Reformation in Kursachsen durchgeführt — darum auch mit geringerm äußern Scheine der Gewaltthätigkeit, denn anderswo. Schärfer und schneller ging es schon in dem Lande des Landgrafen Philipp von Hessen. Philipp meinte: „der Canon ist Gotteslästerung nach meinem Bedunken, und ein spöttlich Ding, und andere Seiten des kirchlichen Glaubens und Lebens seien Anmaßung geistlicher Jurisdiktion und wider Gottes Gebot. Er wirkte darum positiv für die Abschaffung des alten Glaubens. Er ließ das Vermögen der Kirchen und Klöster aufnehmen, schickte allenthalben hin gelehrte Prediger, empfahl den Pfarrern, das Evangelium lauter und rein zu predigen, und dem Volke Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit einzuschärfen. Er meinte, es sei Pflicht zu widerstehen der von Gott abgefallenen Kirche, ob auch Aergerniß entstehet. Wo Unterweisen und Predigen nicht helfen will, darf man das Aergerniß nicht ansehen; wer ewig schwach bleiben und dem Arzte nicht folgen will, der soll nicht andern die evangelische Wahrheit zur Lüge und die Freiheit zum Gefängnisse machen.“ Philipp war Stifter und Haupt des Torgauer Bündnisses, 1. Mai 1526 — „zur Aufrechthaltung des heiligen Wortes, und zur Abstellung der Mißbräuche des Gottesdienstes gegen alle Wi-

---

1) Döllinger, die Reform. I. B. S. 22.

dersacher auf Leib und Gut, Land und Leute." Auf dem Reichstage zu Speyer (1526) erwirkte insbesondere Philipp den für die Reformatoren so günstigen Beschluß, „daß bis zu dem binnen Jahresfrist zu feiernden allgemeinen Concil jeder Reichsstand sich so verhalten sollte, wie er es gegen Gott und kaiserliche Majestät zu verantworten gedenke." Nun berief er alle geistlichen und weltlichen Stände seines Reichs nach Homburg (21. Okt. 1526), „um sich mit ihnen in Sachen den Glauben und christlich Religion belangend, so vil von Gott verlihen, zu vergleichen." Dabei wurde der Grundsatz aufgestellt, der weltlichen Obrigkeit komme es zu, zu wachen, daß die Kirche das Wort Gottes rein bewahre, es anhöre und darnach urtheile. Also war der Landesherr das geistliche Oberhaupt der Kirche. Er durfte den Glauben einführen und abschaffen. Dazu sei der Fürst ausdrücklich bevollmächtigt durch den Reichstag zu Speyer. Einwendungen dürfe man machen, aber lediglich aus Stellen der heiligen Schrift. Das hieß, sich den Sieg sehr leicht, und den Katholiken unmöglich machen. Denn wer entschied in letzter Instanz über die Erklärung der Schriftstellen? Doch wohl Niemand anderer, als wieder die weltliche Obrigkeit. Sie war in dem Kampfe Parthei und Richter zugleich. Ein auf dem Convent zu Homburg widersprechender Franziskaner wurde mit den Worten angelassen: „Hinaus mit diesem Vieh — expellatur illa bestia. Wer giebt dir das Recht, frech zu sein und ungehorsam der weltlichen Obrigkeit, welcher alles Fleisch unterworfen ist. Wehe, wehe dir, so du nicht Buße thust. Die Hand des Herrn wird über dich kommen, und dich zermalmen. Die ganze Kirche betet für dich, damit du nicht auf ewig verloren gehest. Amen."

Es wurde nun eine neue Kirchenordnung in Hessen entworfen, die unverzüglich namentlich in allen Punkten ausgeführt wurde, welche auf Abschaffung der katholischen Kirche sich bezogen. Sie hat den Titel: „Reformation der Kirchen in Hessen, nach der sichersten Richtschnur des göttlichen Wortes, angeordnet von der ehrwürdigen Synode, die durch den gnädigsten Fürsten von Hessen, Philipp — 20. Okt. 1526 — gehalten wurde, und welcher der Fürst selbst anwohnte.“ Es wurden nun die „ungöttlichen Menschensatzungen für immer abgethan.“ „Die widerspenstigen Bauern wurden scharf zu Paaren getrieben, damit die christliche Freiheit nicht zum Muthwillen gezogen, und von vorwitzigen angehenden Predigern und stolzen unruhigen Köpfen zu Spaltungen mißbraucht werde,“ den katholischen Pfarrern wurde jeder Unterhalt entzogen. Weil aber die Klöster doch noch ein Bollwerk der Kirche waren, so mußten sie aufgehoben werden. Die Ordensglieder wollten freiwillig nicht austreten, — darum mußten sie ausgetrieben werden. Daß die Austreibung leichter von Statten gehe, sollten die Adelichen und Städte einen Theil der Beute bekommen, und so ihnen der Mund verstopft werden. Ein Landtag von 1527 bestätigte die Aufhebung der Klöster, denn „die meisten Nonnen und Mönche seien Ausländer. Viele, durch das Evangelium belehrt, hätten schon ihre Orden verlassen. Andere seien in Zwiespalt und Uneinigkeit, und es drohe Gefahr der Zersplitterung der Güter.“ Wer sich nicht fügen wollte, dem ließ Philipp die Wahl, „entweder Christum zu bekennen, oder das Land zu verlassen.“ Bekannt ist die Art, wie der Landgraf i. J. 1539 die Elisabethenkirche in Marburg beraubte. Er drang eines Sonntags „aus Frömmigkeit“ mit großer Begleitung

ein — er ließ das kostbare Grabmal der heiligen Elisabeth, und einen Wandschrank, der ihr Haupt enthielt, gewaltsam aufbrechen, nahm die Gebeine der Heiligen heraus und sagte: „Das walt Gott; das ist Elisabethen Heilthum, mein Gebeins, ihre Knochen; komm her Muhme Els, das ist meine Aeltermutter; es ist schwer, wollte, daß es eitel Kronen wären, es werden die alten ungarischen Dukaten sein.“

Ost- und Westpreußen, und ein Theil von Pommern, das Gebiet des geistlichen deutschen Ritterordens, wurde durch den Abfall des damaligen Hochmeisters, Markgrafen Albrecht von Brandenburg, von der Kirche losgerissen, und in die Reformation hineingezogen. Im J. 1523 sandte Luther auf Albrecht's Wunsch zwei Reformatoren nach Preußen, „damit auch dieses Reich dem Reiche des Satans Lebewohl sagen möge.“ „Die abgöttischen Gebräuche“ wurden willkührlich abgeschafft, Pöbelhaufen drangen in die Kirchen, rissen die Altäre nieder, zerstörten Bilder und Statuen. Die Klöster wurden ausgeplündert. Die Anmahnung Luther's an Albrecht, zu heirathen, schließt mit den Worten: „Nur frisch und getrost hinan, Gott für Augen gesetzt im rechten Glauben, und der Welt mit jrem Rumpeln, scharren und poltern den rucken gekeret, nicht hören noch sehen, wie Sodoma und Gomorra hinder uns versinken, oder wo sie bleiben.“ Durch den Vertrag von Cracau — 8. April 1525 — wurde der Abfall besiegelt, das Deutschmeisterordensgebiet ein weltlich Lehenherzogthum der Krone Polen. Die wenigen Ordensritter und Domherren, die sich dem Abfalle widersetzten, wurden gezwungen mit Gewalt, oder durch namhafte Summen abgefertigt. Den 6. Juni 1525 erschien das erste Religionsedikt

des neuen weltlichen Herzogs, in dem es heißt: „Welcher dieser unserm christenlichen befehlich nicht nachfolgen wird, Sonder anders, dann was Christus Wort sind, leren thut, oder zu leren gestattet, denselbigen wollen wir mit nichten yn unserem Herczogthumb czu Preußen leyden, Sondern uns dermaßen mit Straff gegen yhm erzeygen, wie uns denn das Ampt des Schwerdts wider die Ungehorsamen, und sonderlich wider die Auffrürischen, czu gebrauchen von Gott aufgelegt und befohlen ist.“ Aus Rücksicht gegen den katholischen König Sigismund von Polen wurden im Anfange mehr schlaue, als gewaltthätige Mittel zu Niederhaltung alles katholischen Unwesens angewandt. Bei einer Zusammenkunft mit dem polnischen Könige scheute sich Albrecht nicht, der Messe anzuwohnen, Weihwasser zu nehmen und andere katholische Gebräuche mitzumachen. Die Bischöfe wurden — dem Namen nach noch eine Zeitlang beibehalten. Die katholisch gebliebenen Pfarrer aber wurden, weil sie die Bestimmungen „der allgemeinen heiligen Kirche“ und die eingeführte Landesordnung verletzten, abgesetzt, vertrieben, verbannt. Die Ordensgeistlichen wurden gleichfalls vertrieben, und irrten als Bettler durch die Welt. Ein großer Theil des eingezogenen Kirchenguts wurde zu Bezahlung der enormen Privatschulden Albrecht's verschwendet. An Kirchensilber wurden 12,800 Mark löthig eingebracht. Der Besuch eines Wallfahrtsortes „der heiligen Linde“ wurde „unter Strafe des Strangs“ verboten. Das Bekehrungsmittel wurde wirklich an Einigen — „Andern zum Schrecken“ vollzogen. Seit 1587 erlosch der Name der Bischöfe in Preußen. Daß es dem Albrecht in seinem neuen Glauben zeitlebens nicht wohl und geheuer war, ist eine ausgemachte Sache, wenn auch der von Aug. Theiner

versuchte Beweis, er sei vor seinem Tode in die Kirche zurückgetreten, mangelhaft ist [1]).

In Mecklenburg wurde die Reformation auf ähnliche Weise durchgeführt. Am 30. Dez. 1530 erließ der Magistrat von Rostock ein Edikt, in welchem er sich als Herr des Glaubens einführte. „Wer bewährter Schrift nicht folgen wolle, und sich der Afterreden nicht enthalte, sei dem Rathe anzuzeigen, damit dieser ihn als Störer des gemeinen Friedens strafet." Als die katholischen Geistlichen sich diesem Mandate nicht fügten, erging der Befehl an sie, aller gottesdienstlichen Verrichtungen sich zu enthalten. Den Mönchen wurde verboten, hinfüro mit ihren Mönchskutten auszugehen, und sich unter den Leuten sehen zu lassen; wollten sie ja öffentlich erscheinen, so dürfe es nur im schwarzen Bürgerkleide geschehen, damit sie ja Niemand Aergerniß geben, und sich nicht selbst Schimpf und Schande bereiten mögten." Endlich erging an alle katholischen Geistlichen die Weisung (24. Sept. 1531), „nachdem ihre Lehre als falsch befunden, und mit Gottes Wort streite, sollten sie ihre Predigten, Beichthören, Messehalten u. s. w. gänzlich einstellen; würden sie im Geringsten widerspenstig befunden, so würde ein ehrsamer Rath mit der Hilfe der ganzen Bürgerschaft ihnen ehestens ein Anderes sehen lassen." Die Katholiken klagten bei den beiden Herzogen von Mecklenburg. Diese entschieden, es seien „die katholischen Geistlichen wieder einzusetzen, alles Entwendete zurückzugeben." Dagegen erklärten die Protestanten, „daß sie keine andere, denn Luther's Lehre dulden

---

1) Albrecht's erfolgte Rückkehr zur kathol. Kirche, v. A. Theiner. Augsb. 1846.

würden, und lieber das Leben verlieren würden, denn den Geistlichen die Wiedereinsetzung gestatten." Sie rüsteten sich zum Kampfe, schafften Waffen herbei, führten das grobe Geschütz auf dem Markte auf, sperrten die Straßen, und ließen nun den Fürsten sagen, „sie seien nicht geneigt, dem Befehle Folge zu leisten." Heinrich war lutherisch, Albrecht allein konnte nichts durchführen. So war die Kirche in Rostock durch die Gewalt geschlagen, und erschlagen. Allen Einwohnern wurde unter Strafe verboten, den Gottesdienst in benachbarten katholischen Kirchen zu besuchen. Auf gleiche Weise ging es in der Stadt Wismar.

In Ostfriesland wurde die Reformation im J. 1528 durch Graf Enno II. in der gewohnten Weise eingeführt. Die Klöster, die dem alten Glauben treu bleiben wollten, beraubte er ihrer Schätze und kostbaren Geräthschaften, und zog ihre Güter ein. Der Graf verwendete, trotz Einsprache des Adels und des Volkes, die eingezogenen Güter als sein Eigenthum. Der katholische Gottesdienst wurde verboten. — Herzog Ernst von Lüneburg führte von 1521 bis 1527 die Reformation allmählig ein. Im J. 1527 wurden die katholischen Geistlichen von den Pfarrkirchen ausgetrieben. Auch hier leisteten die Klöster am meisten Widerstand. Viele Ordensglieder, endlos von oben und unten bedrängt, wanderten aus. Die Ausharrenden wurden aller Subsistenzmittel beraubt. Die Stadt Lüneburg widerstand lange dem ihr angesonnenen Abfalle. Die letzten Klöster unterlagen endlich der rohen Gewalt. — Im Herzogthum Sachsen konnte, so lang der Herzog Georg lebte, wegen seiner Anhänglichkeit an die Kirche, die Reformation keinen

Boden finden. Im J. 1537 kam der lutherische Heinrich zur Regierung. In seinem Testamente verpflichtete Georg seinen Bruder Heinrich und dessen Söhne, die alte Kirche zu erhalten und zu schützen — wo nicht, so solle das Land an den Kaiser, und dessen Bruder Ferdinand übergehen. Die damals gut katholischen Leipziger jubelten darüber — Heinrich aber, der lachende Erbe, meinte, was Gott ihm beschieden, werde ihm St. Peter nicht nehmen. Die Erinnerungen des Kaisers und seines Bruders Ferdinand blieben unbeachtet. Heinrich verbot den katholischen Geistlichen und Mönchen das Predigen. Die Altäre wurden abgebrochen, die Bilder entfernt, die kostbaren Geräthe verkauft oder zerstört. Im Lande wurde keiner geduldet, der nicht des Messelesens sich enthalten wollte. Dem Bischofe von Meißen wurde die besondere Gnade zu Theil: „sein gottloses Fürhaben und alten papistischen Gottesgreul und Brauch in seiner Hausung zu Stolpen öffentlich zu üben.“ In der Domkirche zu Meißen wurde der neue Gottesdienst gewaltsam eingeführt. Luther aber gab das Gutachten: „Herzog Heinrich muß die ärgste Abgötterei, die Messe, als von Gott gesetzter Schirmherr abthun, und darf keine Winkelmesse leiden, weder zu Meißen, noch zu Stolpen, noch zu Wurzen.“

In der Mark Brandenburg hielt der katholische Joachim I. den alten Glauben. Seine beiden Söhne, Joachim der Jüngere, und Johann, hatten vor Ableben des Vaters in einer feierlichen Urkunde heilig, eidlich, mit Unterschrift, Urkund und Siegel versprochen, den alten Glauben halten zu wollen. Nach dem Tode des Vaters — 1535 — wurde die ausgestellte Urkunde nicht weiter berücksichtigt. Aus

der Neumark vertrieb Johann alle katholischen Mönche und Prediger. Weniger stürmisch verfuhr Joachim II. in der Churmark im Anfange — er hatte mehr Rücksichten zu nehmen. Auf Allerheiligen des J. 1539 empfing Joachim das erstemal zu Spandau das Abendmahl unter beiden Gestalten. Nun wurde im Gebiete der Mark mit bekannter Gewalt reformirt. Z. B. in Frankfurt a. d. O. gingen die Bürgermeister mit den Kämmerern in das Barfüßerkloster, untersagten dem Prediger desselben die Kanzel, nahmen die Kostbarkeiten und andere Besitzthümer des Klosters in Verwahr, und verboten ferner die Messe. So allenthalben. Eine Gottesdienstordnung, in welcher noch viele katholische Ceremonien beibehalten wurden, ließ Joachim II. nach seinem eigenen Zuschnitte hinausgeben. In der Vorrede, die Joachim selbst verfaßt, hieß es: „Man habe zur Verhütung ungewohnter Neuerungen, und daraus entstehenden Aergernisses, so wie der Ordnung, Zierde und Zucht wegen das Unschuldige in den alten Formen beibehalten.“ Denjenigen, die bei den von ihnen beliebten Veränderungen nach eigenem Sinne handeln würden, stehe es frei, das Land zu verlassen, und nach Gegenden zu ziehen, wo man Lust habe, sie ihrem Dünkel folgen zu lassen.“ Die Geistlichen und Domherren, die widerstanden, wurden mit Gewalt entsetzt. Diejenigen Klöster, welche man noch aussterben ließ, durften keine Novizen aufnehmen. — In Braunschweig-Wolffenbüttel reformirten nach gewaltsamer Vertreibung Herzog Heinrich des Jüngern (1542) Johann Friedrich von Chursachsen und Philipp von Hessen. Das Land blieb bis zu der Schlacht von Mühldorf (1547) in ihrer Hand. In der Churpfalz wurde mit weniger Gewalt reformirt, darum blieb dort die Mehrzahl der Einwohner

in der Kirche. Markgraf Georg von Anspach-Baireuth reformirte in Verbindung mit Nürnberg im J. 1528. Gegen den Kaiser entschuldigte er sich mit den Worten: „Was er gethan, habe er auf Gottes Befehl gethan, der den Obrigkeiten gebiete, nicht nur für den Leib, sondern auch für die Seelen der Unterthanen zu sorgen. Zwar hätte er gewünscht, daß die Bischöfe, denen diese Sorge zustehe, hier einschreiten möchten, doch sei ihm in allem das Wort Gottes, ja Christus selbst, die einzige und gewisse Richtschnur gewesen.“ — Im Herzogthume Württemberg wurde die Reformation durch den Sieg Ulrich's bei Lauffen und seine Rückkehr in das Land eingeführt. Nach dem Vertrage von Kadan sollten zwar im Herzogthume alle, und besonders die im Umkreise des Landes wohnenden unmittelbaren Aebte mit ihren Leuten und Unterthanen ungestört in Ausübung ihres Glaubens belassen werden. Aber Ulrich nahm es damit nicht genau. Er verbot den Klöstern die Aufnahme neuer Mitglieder, verbot den katholischen Gottesdienst, befahl, daß Mönche und Nonnen ihre Ordenskleider ablegen, zog alle Güter und Einkünfte an sich, bezahlte mit den eingezogenen geistlichen Gütern seine Schulden, und vertrieb „die Hartnäckigen“ aus dem Lande. Die alten Gebräuche wurden abbestellt, neue Prediger eingesetzt, die natürlich keine Messe lesen durften. Auch die Tübinger Universität wurde ausgereinigt, jene Lehrer wurden entlassen, welche das „rechte Wort Gottes“ nicht annehmen wollten.

Wie in den größern Herren Ländern die Herrn dieser Länder die Reformation in der Regel bei ihren Unterthanen mit Gewalt einführten, so thaten es ihnen die kleinen Herrn, die Fürsten, Grafen, Barone, und andere Edelleute

vor oder nach. Konnten diese kleinen Kirchenverbesserer bei ihren schwachen Mitteln nicht auf eigene Faust über die alte Kirche, und die Anhänglichkeit ihrer Unterthanen an dieselbe Herr werden, so fehlte es nicht an freundnachbarlicher Hilfe ihrer größern Brüder.

Wie in den Gebieten der Fürsten durch diese, so wurde in den Reichsstädten meist „durch den hohen Rath“ das Todesurtheil über die alte Kirche ausgesprochen — und von den Nämlichen, die es gesprochen, zugleich als Nach- und Scharfrichtern vollzogen. Wir wollen kurz über dieses traurige Hochgericht hinweggehen. In Magdeburg wurde reformirt 1524—1526; in Nürnberg das Werk vollendet im Jahre 1528. In Ulm wurde das Meßopfer als entgegen „dem Verdienst und der Einsetzung Christi“ verdammt im J. 1531. Zwei und fünfzig Altäre im Münster wurden abgebrochen. Im J. 1533 verbot der Rath von Frankfurt die Messe in allen Kirchen der Stadt. In Augsburg wurde im J. 1537 die Messe vom Rathe abgeschafft — um dieselbe Zeit in andern süddeutschen Reichsstädten. Im J. 1525 wurde in Bremen „das abgöttische Unwesen“ abgeschafft. Zu Hamburg verlangte ein Theil der Bürger von dem Rathe, nur eine Religion in der Stadt zu dulden, damit die Ruhe und Einigkeit der Bürgerschaft nicht gestört werde; — so mußten die katholischen Geistlichen weichen. In Lübeck wurde die Messe im J. 1530 in allen Pfarr- und Klosterkirchen, und zuletzt auch im Dome abbestellt.

Nach dem Vorstehenden mögen wir uns zu Genüge überzeugt haben, daß das Volk von Deutschland die Reformation nicht mit offenen Armen aufgenommen habe,

sondern daß sie ihm aufgezwungen wurde von seinen weltlichen Fürsten.

Wir gehen über zu der Einführung der Reformation in Dänemark, Norwegen und Island. Hier war es der mit Nero verglichene Tyrann Christian II., welcher im Gefühle und im Streben nach einer unbeschränkten Herrschaft über die Leiber und über die Seelen, über Gut und Leben seiner unglücklichen Unterthanen die Reformation als ein bequemes Mittel ergriff, um der ihn beengenden kirchlichen Freiheit und Selbstständigkeit los zu werden. Alle Gewaltherrscher haben von jeher gegen jene geistige Freiheit, deren Mutter und Pflegerin die vom Himmel begründete Kirche ist, am meisten angekämpft, und sie nach der ihnen zu Gebote stehenden Macht rücksichtslos niedergetreten. Christian II., der den Schweden gegenüber der Kirche als eines Mittels sich bedienen wollte, um in Schweden herrschen zu können, bediente sich der gegen die Kirche streitenden Reformatoren als eines Mittels, um in Dänemark nach seinen Gelüsten herrschen zu können. „Christian, seit 1513 erwählter König, ein Tyrann unter den Tyrannen der Mutter seiner Buhlerin, erniedrigte die Großen, erhob das Volk, und begünstigte die Reformation, um der Bischöfe Herr zu werden [1]). Er verschrieb sich zu diesem Zwecke Theologen aus der Wittenberger Schule (1521). Er erhielt einen gewissen Magister Martin zugesandt, welcher früher Priester in Würzburg gewesen. Dieser trat als Priester der Reformation in Kopenhagen auf. Bei der dortigen Universität rief sein Walten starken Gegenkampf hervor. Auch die allgemeine Stimmung war

---

1) Dahlmann, Geschichte von Dänemark. B. III. S. 350.

ein so wenig günstiger Boden für den von ihm ausgestreuten Samen, daß er in kurzer Frist es für gerathen fand, wieder von dannen zu ziehen. Christian meinte, das erste Mißlingen habe seinen Grund in der Untüchtigkeit der Person, und wünschte darum, daß Luther selbst, das Haupt der Reformation, nach dem Abzuge seines verunglückten Schülers einen zweiten Versuch zur Bekehrung seiner starrsinnigen Dänen mache. Luther aber erschien nicht. Indeß — Christian ließ sich die Mühe nicht verdrießen. Den Beichtvater seiner Gemahlin, die eine Schwester Karl's V. war, vertrieb er aus seinen Landen. Der Universität Kopenhagen verbot er, die Schriften Luther's zu verwerfen, oder gegen sie zu schreiben; den Geistlichen verbot er, in ihren Streitsachen die Entscheidung in Rom nachzusuchen, und Güter anzukaufen, wenn sie nicht etwa in den Ehestand treten wollten. So weit hatte der germanische Geist des dänischen Volks sich von freien Stücken der Reformation in die Arme geworfen, als der freiheitsliebende Christian i. J. 1523 wegen seiner Gewaltthätigkeit von den Ständen des Reiches entsetzt, und außer Landes zu ziehen genöthigt wurde; der Oheim Christian's, Friedrich, bisher Herzog von Holstein, folgte ihm. Weltliche und geistliche Stände hatten unter den Gründen der Absetzung Christian's auch seine Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche genannt. Ebenso hatten sich bei der Thronbesteigung Friedrich's dieselben sich feierlich das Versprechen von ihm geben lassen, er wolle schützen die katholische Kirche, er wolle erhalten die Geistlichkeit in ihren alten Rechten und Gütern. Auch der Pabst mahnte ihn und seinen Sohn zum treuen Halten an der Kirche (1525). Dieses Mahnschreiben hat allerdings für unsere gegenwärtigen Zwecke keine sonderlich

beweisende Kraft. Allein bei Friedrich wirkte der Einfluß seines Sohnes Christian, der in Deutschland sich mit der Reformation persönlich befreundet hatte, wirkten die augenscheinlichen Vortheile an Gut und Macht, welche den weltlichen Fürsten zufielen, wenn sie sich der Verkündigung des reinen Evangeliums persönlich annahmen. Der schimmernde Gewinn zog mehr, als heilige Versprechungen zurückhielten. Doch heimlich und leise schritt Friedrich zuerst voran. Er wollte zuwarten, bis die Schaar der Neugläubigen zu einer Macht im Reiche herangewachsen wäre. Viele Adelige, gelockt durch augenblicklichen Gewinn, viele Mönche, gelockt durch die Freiheit der Welt, traten über. „Die Reformation verbreitete sich unter dem Volke, so daß der König die bürgerliche Gleichheit der Protestanten und Katholiken, die Priesterehe und die Unabhängigkeit der Bischofswahlen von Rom durchsetzte — auf dem Reichstage zu Odense im J. 1527. (Hase a. a. O.) Den Bischöfen ward es zum strengen Gesetze gemacht, die Pallien nicht mehr von Rom, sondern vom Könige zu beziehen, an den sofort auch die Palliengelder entrichtet werden mußten. Dieselben erhielten die Anweisung, „das Evangelium lauter und rein zu predigen.“ Im J. 1530 war eine Religionsdisputation, in welcher sich der König die Befugniß der Entscheidung nach der heiligen Schrift zulegte. Friedrich starb im J. 1533. Sein Sohn Christian III., ein strenger Lutheraner, ging energischer als sein alter Vater vor, um den Götzendienst zu vernichten. Mit kluger Politik fesselte er die weltlichen Stände in ihrem Interesse an seine Pläne — und isolirte die Bischöfe. Er berief — 20. Aug. 1536 — einen Reichstag der weltlichen Großen — an demselben Tage ließ er heimlich alle

Bischöfe in das Gefängniß werfen. Dem Adel ward der Mund versperrt durch das Versprechen einer reichen Ausbeute der geistlichen Schätze — die der König gnädig mit ihm theilen wollte. Damit verlangte und erlangte der listige Christian freie Hand, den Bischöfen zu thun nach seines Herzens Lust. Das arme Volk aber — es wurde weder befragt noch beachtet. Von Volksfreiheiten und Volksrechten hat trotz der tausendfachen Versicherungen des Gegentheis keine Zeit weniger Notiz genommen, als die Zeit der Reformation. Mit einem Schlage sollte jetzt das alte Gebäude der Kirche niedergeworfen werden. Die gefangenen Bischöfe mußten ihrem Rechte und ihrer Würde entsagen für ihre persönliche Freiheit und für ihr Eigenthum. Sie mußten versprechen, ihrem Widerstande gegen die Reformation zu entsagen. „Der Bischof Rönnow von Roeskild ist, um der Kirche nichts zu vergeben, ein Märtyrer im Kerker gestorben (1544). Die Krone und der Adel theilten sich in die Reichthümer der Kirche" (Hase a. a. O. 410). Die Pröbste und Pfarrer wurden alle abgesetzt, wenn sie sich zur Annahme der neuen Lehre nicht bequemen wollten. Das ist nicht Freiheit, das ist Despotismus, welcher die Reformation dem dänischen Volke aufgezwungen hat. Seit 1537 war der katholische Glaube verbannt aus Dänemark. Unter Todesstrafe wurde der Aufenthalt und die Beherbergung katholischer Geistlichen verboten. — In Norwegen waltete und schaltete dieselbe Macht. Bis nach Island drang die Gewalt. Gegen die Zumuthung, von ihrem Glauben abzufallen, erhoben sich hier die Katholiken mit den Waffen in der Hand. Sie wurden besiegt — ein Bischof, Jon Aresen, enthauptet. Den Unterjochten wurde das neue Evangelium aufgezwungen.

Das war nicht der Sieg der Freiheit, sondern der Gewalt. Zwar heißt es; „wer das Schwert ergreift, der soll umkommen durch das Schwert.“ Aber es heißt auch: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, der Seele aber nichts schaden können.“ Wer den Menschen ihr Heiligstes, ihren Glauben entreißt, der ruft den Widerstand hervor — den Widerstand der Nothwehr für das Leben der Seele.

Kommen wir endlich zu Schweden, dem Ur- und Stammlande germanischer Völker — von wo Gothen, Gepiden, Dänen, Normannen, Waräger u. s. f. im Laufe der Zeiten ausgegangen sind. Schon der alte Auszieher der gothischen Geschichte des Cassiodor, der Bischof Jornandes von Ravenna, nennt diese große Insel Scanzia „gleichsam eine Werkstätte der Völker, oder gewiß eine Wiege der Nationen“ [1]). Daran hat aber im Grunde kaum Jemand gezweifelt, daß der skandinavische Volksstamm zu dem großen germanischen Völkerstamme gehöre, ja nicht wenige lassen die Germanen überhaupt aus Skandinavien stammen. Auch hat, wenn in irgend einem Lande nach Zurückdrängung des tschudisch-finnischen Stammes, die germanische Natur in Schweden sich rein und ungetrübt erhalten. In Schweden also mußte, wenn je der Protestantismus die eigentliche, dem germanischen Wesen zusagende Weise des Glaubens ist, das Volk von freien Stücken die ihm gebotene Reformation ergreifen. Allein wir finden, daß Gustav Wasa, der schwedische Reformator, dieselben tyrannischen Zwangsmaßregeln anwenden mußte, wie sie

1) Quasi officina gentium, aut certe velut vagina nationum — Jornandes de Gothorum origine et rebus gestis (bei Migne Pat. T. 70) cp. 4.

anderswo zum Behufe der gewaltthätigen Verdrängung des Katholizismus angewendet wurden [1]). In Theiner's Schrift sind aus unwiderleglichen Urkunden die haarsträubenden Grausamkeiten geschildert, welche den Untergang des alten Glaubens erzwingen halfen. Die Geistlichkeit und das Volk widersetzten sich in gleicher Weise dem ihnen angesonnenen und aufgezwungenen Abfalle. Blos Peterssohn und der Reichskanzler Anderssohn boten sich dem Gustav Wasa als gefügige Werkzeuge dar. Gustav trat um so entschiedener auf, nachdem er im J. 1523 zum Könige ernannt worden war. Während Gustav alle Mittel zum Abfalle der Kirche anwendete, schrieb er an den Pabst: „ist das geschehen (sind die erledigten Bisthümer besetzt)), so wird den Forderungen Eurer Heiligkeit in Betreff der Ketzereien und Irrlehren vollkommen Genüge geleistet werden, und Wir werden Alles thun, was nur immer der heilige Stuhl von uns und unserm Volke verlangen wird.“ In seinem Religionsedikt ließ er sich also vernehmen: „Um nun aber vorzüglich jene verderbliche Lehre der Hussiten, die ein gewisser Martin Luther, Augustiner Ordens, zum Nachtheil der öffentlichen Ruhe eines jeden christlichen Staates auf's Neue aufbringt, so schnell als möglich auszurotten, so befehlen wir Allen, und jedem insbesondere unter unsern Unterthanen bei Strafe des Verlustes aller Güter und selbst des Lebens, daß Niemand für die Zukunft je mehr sich erkühne, die Lehre Martin Luther's zu verbreiten, die Schriften desselben in unsern Staaten einzuführen, zu verkaufen und zu kaufen, noch auch sich ihrer zu bedienen.“

---

1) Theiner, Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhle, 2 Th. Augsburg, 1838 — 39. — Clarus, Schweden sonst und jetzt. Mainz 1847. 2 Bde.

Olof und sein Bruder Lorenz Petersohn hielten für ihren Glauben Religionsgespräche. Sie wurden von den Katholiken gründlich widerlegt — es konnte aber nicht fehlen, daß ihnen der König in der Regel den Sieg zusprach. Rechtmäßiger Erzbischof von Upsala war Johann Magnus, päbstlicher Nuntius. Er, und Johann Braske, Bischof von Lieköping, waren Säulen der Kirche, würdig der Liebe aller Jahrhunderte. Zwanzig Jahre nach seiner Verbannung stritt und litt Magnus für die Kirche. Kurz vor seinem Tode schrieb er: „Ich finde, und will auch in der That nichts anders finden, als Dornen und Stacheln, und die Wundmale meines Herrn Jesus Christus, die ich fortwährend wegen der Wiederherstellung des christlichen Glaubens an meinem Körper trage.“ Er starb zu Rom. Die beiden Bischöfe, Peter Jakobssohn von Westerås und Magnus Knut, erwählter Erzbischof von Upsala, die mit den Dalekarliern gegen Gustav gestanden, wurden hingerichtet. Jakobssohn wurde mit einer Strohkrone auf dem Haupte, und mit einem halbzerbrochenen Säbel von Holz, Knut mit einer Infel von Baumrinde und abgetragenen Chorgewändern, beide auf abgemagerten Pferden, durch die Straßen von Stockholm geführt. Unter den schmählichsten Mißhandlungen wurden sie an den Pranger gestellt, mußten mit dem Scharfrichter trinken, wurden noch für einige Zeit in den Kerker geführt, hierauf hingerichtet — 1527 — ihre Leichname den Raubvögeln zur Speise ausgesetzt. Besonders die schwedischen Nonnen von Wadstena zeichneten sich durch ihren Heldenmuth aus. Die Dalekarlier, welche einst den vor Christian fliehenden Gustav bei sich aufgenommen, erhoben sich gegen den Räuber ihres Glaubens in den Waffen. Sie widerstanden,

oft getäuscht, und bis auf den Tod gehetzt, bis z. J. 1542. Die Westgothländer sprechen in ihrem Manifeste gegen den König: „er habe dem Vaterlande die Ketzerei aufgedrungen, seinen Eid gebrochen und die Kirche und den Clerus seiner alten Privilegien und Würden beraubt, die Bischöfe aus ihren Diözesen vertrieben und exilirt, die Kirchen und Klöster ausgeraubt, die Klöster nach gewaltsamer Vertreibung ihrer Bewohner dem Boden gleich gemacht, Mönchen und Nonnen zum Hohne der alten Disziplin der Kirche die Ehe erlaubt, die Messe verstümmelt, und in schwedischer Sprache halten lassen, die Anzahl, Bedeutung und den Gebrauch der Sakramente geändert und verkehrt, die herkömmliche Priesterweihe, die Ohrenbeichte, die heilige Firmung und die Anrufung der Heiligen abgeschafft, und die Observanz der alten Fastengebote aufgehoben."

Auf dem Reichstage zu Westerås (1527) erreichte Gustav freie Hand gegen die Kirche. Er heuchelte, die Krone weglegen zu wollen, auch verlangte er die Gelder zurück, die er aufgewendet. Man fürchtete die Anarchie — man bat ihn zu bleiben. Man beließ ihm zu seiner Entschädigung die Besitzungen der Bisthümer und Klöster. Der Adel bekam seinen Theil an dem Raube — der Clerus ging leer aus. Nun verlangte Gustav, daß man das reine Wort Gottes achten solle. Eine Liturgie in der Landessprache wurde eingeführt — der Cölibat wurde abgeschafft. Bei den Worten der Einsetzung solle man noch die Hostie und den Kelch in die Hand nehmen — um der Einfältigen willen — man hielt das Volk in absichtlicher Täuschung. Zu Oerebro (1529) wurde das Werk vollendet. Lorenz Peterssohn wurde Bischof zu Upsala (1531).

Nach dem Gesagten wird kein billig Denkender behaupten,

das schwedische Volk habe die Reformation frei und freudig aufgenommen. Nein — sie wurde ihm aufgedrungen und aufgezwungen.

Aus der Geschichte der Einführung der Reformation bei den germanischen Völkern aber ergiebt sich, wie viel Wahrheit in der Behauptung liegt, daß der Protestantismus die den germanischen Völkern entsprechende Weise des Glaubens sei. Die Wahrheit ist, daß jene Behauptung eine Unwahrheit ist.

Dr. Gams,
Professor in Hildesheim.

2.

Ehrenrettung des Dionysius Petavius und der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte.

Die Darstellung, welche Petavius von der vornicänischen Trinitätslehre gibt, besonders aber das in einigen Stellen derselben ausgesprochene scharfe Urtheil über mehrere Lehrer dieser Periode hat ihm Freunde erworben viel schlimmer als seine offensten Gegner, Lobredner seiner Gelehrsamkeit und Unpartheilichkeit auf Kosten seines kirchlichen Standpunkts und selbst seines persönlichen Charakters. Während der hochkirchliche G. Bullus [1]), wenn er ihm vorwirft, daß seiner Darstellung zufolge die gemeine Lehre der vornicänischen Väter in der Hauptsache arianisch gewesen sei, die von Petavius nachgewiesene, von der überwiegenden Mehrzahl der Lehrer dieser Periode bezeugte Ueberlieferung der ächten Lehre gänzlich übersieht; geht der Socinianer Sandius [2]) zwar von derselben Annahme aus, aber weit entfernt dieses vermeintliche Ergebniß seiner dogmengeschichtlichen Nachweisung dem Petavius zum Fehler anzurechnen, glaubt er vielmehr die hieraus von selbst sich ergebende Folgerung: daß nicht die trinitas ὁμοούσιος des Nicänums, sondern die arianische Subordinationslehre christlicher Glaubensartikel sei, als die wahre innere Ueberzeugung des Pe-

1) Defens. fid. nic. ed. J. E. Grabe. Lond. 1703. prooem §. 8.
2) Nucl. hist. eccles. I. p. 156 bei Bullus a. a. O.

tavius bezeichnen zu dürfen, eine Ueberzeugung, von der dieser das Gegentheil nur deßhalb ausdrücklich gelehrt habe, um Verfolgungen wegen Abfalls von der katholischen Kirche zur arianischen Secte zu entgehen.

Spätere gleichlautende Urtheile, wozu eine so pikante Entdeckung immer Anlaß gibt, übergehen wir [1]); auch das des Hrn. Dr. Baur [2]) hätte uns eine eingänglichere Erörterung nicht abgezwungen, wäre es nicht in Zusammenhang gebracht mit einer Schilderung der von ihm als „ächt katholisch“ bezeichneten Auffassung der dogmengeschichtlichen Entwicklung, die, selbst wenn sie wahrer und schonender wäre als sie wirklich ist, eine nähere Beleuchtung nicht überflüssig machte.

Wenn Hr. Dr. Baur dem berühmten katholischen Dogmenhistoriker das Zeugniß gibt, der Einseitigkeit und Beschränktheit des katholischen Standpunkts nicht unterlegen, ja sogar über die Gränzen des katholischen Lehrsystems hinausgegangen zu sein, so erweist er ihm eine Ehre, auf die dieser Gelehrte ebenso wenig Anspruch macht und hat, als der katholische Standpunkt den dogmenhistorischen Proceß aufzufassen das abschätzige Urtheil verdient, das Hr. Baur auf ihn wirft. Dies zu zeigen, und Jedem das Seinige zu geben, ist der Zweck dieser Abhandlung.

I.

Hr. Dr. Baur unterscheidet dreierlei Auffassungen des dogmengeschichtlichen Processes: die glaubig kirchliche, die

---

1) Vgl. Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. Mainz, 1827. S. 49. f. Anm.

2) Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübingen, 1841—43. 1. Bd. S. 110 f.

subjectiv raisonnirende und die kritisch speculative. Entweder nämlich sieht man, ihm zufolge, in der Geschichte des Dogma nur einen substanziellen Inhalt ohne die Bewegung, in welcher das Leben der Geschichte besteht, oder eine blose Bewegung und Veränderung ohne die substanzielle Realität, die der Inhalt der geschichtlichen Bewegung sein muß, und da nun diese beiden Standpunkte für die geschichtliche Betrachtung gleich einseitig sind, so kann ihre Einseitigkeit nur auf einem Standpunkte aufgehoben werden, auf welchem die geschichtliche Bewegung als die nothwendige Vermittlung des Inhalts mit sich selbst, oder als die objective Selbstbewegung des Begriffs erscheint [1]).

Im Verfolg der weitern Schilderung der ersten Auffassung kommt Hr. Dr. Baur auf Petavius zu sprechen, und da es auch uns nicht blos um diesen einzelnen katholischen Gelehrten, sondern hauptsächlich um die „ächt katholische“ Ansicht von dem dogmengeschichtlichen Proceß zu thun ist; so können wir nicht umhin, die ganze Stelle hieher zu setzen. „Auf dem ersten Standpunkt, fährt Hr. Baur fort, hält man sich demnach nur an die Substanz der Sache, die der Inhalt der Geschichte ist, und die geschichtliche Bewegung ist nur die fortgehende Identität des substanziellen Inhalts mit sich selbst, d. h. eine Bewegung, die in Wahrheit keine Bewegung ist, eine Veränderung, in welcher sich nichts verändert. Eine andere Veränderung als eine solche, die rein formeller Art ist, kann es auf diesem Standpunkte in der Geschichte deswegen nicht geben, weil die geschichtliche Betrachtung von der Voraussetzung

1) Baur a. a. O. I. S. 108.

ausgeht, daß die substanzielle Wahrheit, die der Inhalt der Geschichte ist, von Anfang an eine so sehr in sich vollendete und abgeschlossene ist, daß sie in ihrer Unmittelbarkeit nicht erst einer Vermittlung bedarf. Die Subjecte, in welche die Bewegung der Geschichte fällt, können sich daher in ihrer Stellung zur Objectivität der Geschichte, zu der unmittelbar gegebenen Wahrheit, nur receptiv glaubig verhalten. Jede Bewegung, durch welche der Inhalt sich wesentlich verändern, sich aus sich selbst herausbewegen, nicht mehr als der unmittelbar gegebene erscheinen würde, könnte nur außerhalb der Substanz der Sache erfolgen, und ebendeswegen ihr Prinzip nur im Unglauben haben. Diese glaubig kirchliche, rein dogmatische Ansicht von der Geschichte hat ihren vollkommensten Repräsentanten in Georg Bull, dessen bekannte Vertheidigung des nicänischen Glaubens darthun sollte, daß die vornicänischen Väter schon ganz dasselbe gelehrt haben, was der Inhalt des nicänischen Glaubens ist. Alle Differenzen der Lehre werden für eine blose Verschiedenheit der Form und Darstellungsweise erklärt, über welche man mit billigem Auge hinwegsehen müsse. Da, was für die vornicänische Zeit gelten soll, auch für die nachnicänische geltend gemacht werden kann, und überhaupt, wer einmal in dem nicänischen oder nicänisch-constantinopolitanischen Symbol den authentischen Ausdruck der göttlich geoffenbarten Lehre erblickt, mit demselben jede Vermittlung des Dogma für geschlossen halten muß, so kann es in der ganzen Geschichte des Dogma keine Bewegung geben, die nicht das Princip des Irrthums und des Unglaubens in sich hätte. Obgleich G. Bull ein Mitglied der englischen Episcopalkirche war, so ist doch seine Ansicht als die ächt katholische

anzusehen, und er selbst machte sie als solche gegen den berühmten Dogmenhistoriker der römisch-katholischen Kirche, Dionysius Petavius, geltend, welchem sein historisches Gewissen nicht erlaubt hatte, die thatsächliche Lehrverschiedenheit der vornicänischen Periode völlig wegzuläugnen. Petavius gibt wenigstens so viel zu, daß die anfangs noch schwankende Lehrweise erst durch die nicänische Synode habe festgestellt werden müssen, ja sogar, daß es dem Arius unter den Kirchenlehrern der frühern Zeit keineswegs an Vorgängern für seine ketzerische Lehre gefehlt habe [1]). In der That scheint auch Petavius in dieser Behauptung über die Consequenz des katholischen Lehrsystems hinausgegangen zu sein, und selbst die neueren katholischen Dogmenhistoriker glauben daher eine solche

---

1) Hiezu bemerkt Baur in der Note 31 auf S. 110: „Man vergleiche das Opus de theol. dogmatibus de trinit. I. 5, 7. 8, 2. Planissme constat, sagt Petavius in der letztern Stelle, germanum Platonicum Arium extitisse, tum illorum veterum secutum esse dogma, qui nondum patefacta constitutaque re ad eundem errorem offenderunt. Nam et illi productum a Deo patre verbum non tamen ex aeternitate docuerunt etc. — Quomobrem, quod Arium illius dogmatis architectum fuisse, cujusmodi hactenus auditum non erat, Alexander in epistola queritur, aliique Patres, qui contra hanc haeresim scripsere, oratorio modo et per exaggerationem dici arbitror: siquidem magna est a nobis producta copia priscorum, qui idem quod Arius ante tradiderunt.“ — Die hochkirchliche Gehässigkeit, die Baur an dieser Stelle noch zum Wort kommen läßt, um die „Unhaltbarkeit des ganzen Princips“ (der katholischen Auffassung des dogmengeschichtlichen Processes) zu zeigen, gibt hiezu nicht einmal einen Fingerzeig, wohl aber stellt sie die Behauptung, Bullus habe seine (von Baur als die ächt katholische bezeichnete) Auffassung als solche gegen Petau geltend gemacht, als eine irrige heraus, es müßte denn Baur unter den „ächt Katholischen“ die Catholici Reformati, wie Bullus und die Anglicaner sich nennen, verstehen wollen.

Beeinträchtigung der durch alle Zeiten hindurch sich gleich bleibenden Stabilität ihres Dogma nicht zugeben zu dürfen." (Baur, a. a. O. I. S. 108—111.)

Nach Hr. Dr. Baur faßt sich die Ansicht des Petavius in zwei Sätze zusammen: 1) die anfangs noch schwankende Lehrweise mußte erst durch die nicänische Synode festgestellt werden; 2) dem Arius fehlte es für seine kezerische Lehre nicht an Vorgängern unter den Kirchenvätern der frühern Zeit.

Wie verhalten sich beide Sätze zu einander? Wäre der zweite, von Petavius wörtlich ausgesprochene, so gemeint, wie ihn Bull und Sand verstehen oder vielmehr verdrehen, so könnte der erste neben ihm nicht bestehen. Denn wenn, was Arius nochmals geltend machte, die gemeine Lehre der vornicänischen Väter war, dann bestand kein Schwanken in der Lehrart, dem die nicänische Synode hätte ein Ende machen können, sondern diese hätte die eigene, bisher nur ausnahmsweise vorgetragene Lehre an die Stelle der früher herrschenden gesetzt. Umgekehrt aber, wenn vor dem Nicänum einzelne Lehrer, und diese nicht durchweg, Arianisches vorgetragen, während die übrigen, und vielleicht selbst jene in einigen Stellen ihrer Schriften, die von dem Nicänum sanctionirte Lehre als die von Anfang überlieferte und darum allein ächte bezeugen, so stehen beide Sätze ohne Widerspruch neben einander, und ergänzen und begränzen sich gegenseitig. Denn je verbreiteter die arianische Ansicht unter den frühern Lehrern angenommen wird, desto ernstlicher wird man auch von einem Schwanken der Lehrweise und desto eigentlicher von einer Feststellung derselben durch die nicänische Synode sprechen müssen, und umgekehrt. Erst dann, wenn man

der Ansicht ist, daß die gemeine Lehre der vornicänischen Väter in der Hauptsache die arianische gewesen, und daß diese den durchherrschenden Trieb der dogmengeschichtlichen Entwicklung in der vornicänischen Periode bilde — kann von dem ersten Satze nicht mehr die Rede sein. Diese Ansicht scheint aber Hr. Baur dem Petavius nicht beilegen zu wollen, sonst hätte er wohl jenen Satz viel schärfer ausgedrückt und im zweiten nicht blos gesagt, es habe, nach Petavius, dem Arius nicht an Vorgängern gefehlt; denn das ist doch in Wahrheit etwas sehr Unverfängliches. Allein gerade das steht unsrer Voraussetzung entgegen. Wie käme Hr. Baur dazu, einen Mann wie Petavius der Ueberschreitung des katholischen Lehrsystems zu zeihen, wenn er in dessen Auffassung nicht mehr fand, als das eben Gesagte? — Ueber diese sich gegenseitig verdrängenden Erwägungen kommen wir nur hinaus, wenn wir annehmen, daß Hr. Baur anstatt des getreuen Bildes der katholischen Geschichtsauffassung die Carricatur derselben in dem Anglicaner Bullus gezeichnet und zugleich jene Sätze in einer weitern Ausdehnung und größern Schärfe genommen hat, als wozu ihn die Ansicht des Petavius berechtigte.

Diese ist erst nach einer Seite in den zwei Stellen ausgesprochen, auf die sich Baur nach Bull's Vorgang beruft (ob. S. 253 Anm.); und wenn man diese beiden Stellen vollständig berücksichtigt — was weder von Bullus noch von Baur geschehen ist — und in ihrem Zusammenhange würdigt, so mag zwar das in ihnen hervortretende negative Ergebniß der Forschung immer noch stärker erscheinen, als durch den objectiven Thatbestand gerechtfertigt werden kann, aber mit dem positiven — das von jenen gänzlich

übergangen ist — steht es gleichwohl so wenig im Widerstreit, als die ganze, aus beiden resultirende Ansicht des Petavius dem katholischen Standpunct fremd ist.

An der ersten — von Baur blos citirten — Stelle (de trin. I. 5, 7) faßt Petavius alles zusammen, was er in der Lehre „einiger“ vornicänischer Väter Arianisches oder Arianisirendes gefunden. Einige, sagt er hier, hegten von der Gottheit und dem Personenunterschied in ihr die Meinung, es sei ein höchster, ungezeugter und unsichtbarer Gott, welcher den λόγος, den er in sich verschlossen hielt (ἐνδιάθετος), aus sich entließ als Wort, aber nicht wie ein menschliches, das vorüber geht und verhallt, sondern in sich bestehend und gleichsam verkörpert, das alle übrigen Dinge in's Dasein rief. Damals, als Gott die Schöpfung dieses Weltalls bei sich beschloß, wurde der λόγος von ihm hervorgebracht, um ihn gleichsam als Gehülfen bei der Schöpfung zu gebrauchen. So Athenagoras, Tatian, Theophilus, Tertullian und Lactantius. Diese sowohl als auch andere, wie Origenes, stellten den λόγος nach Würde und Macht unter den Vater, und obgleich sie ihn aus der Substanz des Vaters herleiten — wodurch allein er von den übrigen Dingen, die aus Nichts geschaffen sind, unterschieden ist — so glaubten sie doch, daß er wie die übrigen Dinge zu sein angefangen habe, und nahmen keineswegs an, daß er für sich, als eigene Hypostase von Ewigkeit her sei. Von den Alten — so schließt Petavius die Stelle — sei es weniger befremdlich, daß sie in solcher Weise über die Hervorbringung des göttlichen Wortes sich geäußert haben; aber wenn Zeno von Verona noch so spreche — sc. nachdem der Arianismus in Nicäa verworfen, und volle Klar-

heit und Bestimmtheit in das Trinitäts-Verhältniß ge- gebracht worden sei: „patefacta constitutaque re“ — so könne man sich nicht genug verwundern.

In der zweiten Stelle (de trinit. I. 8, 2) ist es wiederum die Nichtewigkeit des λόγος, die Petavius als das Arianische einiger vornicänischer Lehrer besonders hervorhebt [1]). Allein obgleich er, wie wir nachher zeigen werden, etwas zu voreilig jene Nichtewigkeit der arianischen Zeitlichkeit des Sohnes gleichgesetzt, und deßhalb die genannten vornicänischen Lehrer offenbar zu hart beurtheilt hat; so macht er doch diesen Fehler dadurch gewissermaßen wieder gut, daß er nun auch das dem Arius Eigenthümliche, was vor ihm jene Lehrer gar nicht behauptet, oder wovon sie das Gegentheil behauptet haben, ausdrücklich

1) Die Stelle ist von Hrn. Dr. Baur nicht ganz mitgetheilt; sie lautet vollständig so: In ea vero professione planissime constat etc. (s. ob. S. 253 Anm.) Nam et illi productum a Deo Patre Verbum, non tamen ex aeternitate, docuerunt, sed antequam mundum fabricaret, ut illo administro ad hujus molitionem operis uteretur. Non enim per sese ac sine interjecto aliquo procreasse putabant omnia; quod et Philo in libro de Opifice mundi secutus est. Quamobrem — ante tradiderunt (s. ob.). Nisi forte hoc iste praecipuum habeat, quod Verbum Dei ac Filium ἐξ οὐκ ὄντων, *ex nihilo creatum* palam, ac dissertius quam unquam alias asseveraverit. Nam plerique illi, quos supra (I. 5, 7) citavi, non id aperte declarant, sed Filium sive λόγον ajunt ex Patris substantia profluxisse; ut Athenagoras, Theophilus Antiochenus, Tatianus. Origenes autem et Dionysius Alexandrinus, etsi reipsa idem quod Arius sentiunt, non tamen expresse ac verbo declarant, ἐξ οὐκ ὄντων Filium esse factum. Tum illud forte vel peculiare vel prae ceteris Arius habuit, quod Filium Dei natura esse mutabilem et in deterius verti posse defenderet. Itaque *Sozomenus* quaedam, ait, Arium docuisse, *quae a nullo hactenus usurpata fuerant, videlicet Filium Dei ex non existentibus esse factum ac fuisse quondam, cum nondum esset. Item libero suo arbitrio nequitiae ac virtutis capacem esse, et creaturam atque opificium.*

hervorhebt. Bei Hrn. Baur wie bei seinem Vorgänger Bull bricht aber das Citat gerade an dem Puncte ab, wo das Unterscheidende des Arius von den getadelten vornicänischen Lehrern aufgeführt wird. Die starke Stelle: daß eine große Zahl der ältern Lehrer dasselbe, was Arius, schon früher gelehrt habe — wird so fort geführt und dadurch wesentlich gemildert: Wenn er (Arius) nicht etwa das voraus hat, daß er offen und ausdrücklicher als irgend sonst Jemand lehrte, der Sohn sei aus Nichts geschaffen; denn die meisten von jenen Vätern lehren, der Sohn sei aus der Substanz des Vaters hervorgegangen, wie Athenagoras, Theophilus, Tatian; Origenes aber und Dionysius von Alexandrien, obgleich sie der Sache nach von Arius nicht abweichen, lehren doch nicht ausdrücklich, daß der Sohn aus Nichts geschaffen sei [1]). Sodann ist auch das vielleicht dem Arius

1) Indessen bemerkte Petavius kurz vorher (de trinit. I. 5, 7) auch von Origenes ausdrücklich, daß er den Sohn aus der Substanz des Vaters — mithin nicht aus Nichts — hervorgehen lasse; in Ansehung des Dionys von Alexandrien aber, der nach Basilius zuerst den Samen des Arianismus ausgestreut, referirt er, daß dieser sich von der gegen ihn erhobenen Anklage gereinigt und seinen im Eifer gegen Sabellius gebrauchten (arianischen) Aussprüchen einen guten Sinn gegeben, auch gegen das Ende seines Lebens von dem Geheimnisse der Trinität richtig gedacht, wenigstens gesprochen habe (de trin. I. 4, 10). Dagegen urtheilt Petavius von demselben Dionys in der praefat. c. 4. §. 4 nicht nur milder, sondern auch ganz anders: er habe im Eifer gegen Sabellius die Gränzen der katholischen Lehrweise übersprungen — ohne jedoch auch nur einmal den Sohn aus dem Nichtseienden hervorgehen zu lassen — auf die dagegen erhobene Einsprache aber sich ganz zufriedenstellend erklärt und auch die letzte Spur arianischer Irrlehre ausgetilgt. Petavius schließt: Sed hujus Dionysii alia loca jam attulimus (I, 4, 10. III, 11. IV, 5), in quibus citra calumniam recta est et germana trinitatis confessio. Solche sich widerstrebende Urtheile

eigen, daß er behauptete, der Sohn sei seiner Natur nach veränderlich und mit der Fähigkeit sich zum Bösen zu wenden behaftet. Deßhalb erzähle auch Sozomenus, Arius habe Einiges gelehrt, was bis dahin keiner gewagt habe, vorzubringen (nämlich eben jenes).

Das sind die Zeugnisse, auf welche hin man den Petavius des Abfalls von dem Standpunct der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte beschuldigt hat. Sie sind, obwohl von uns schon ergänzt, noch nicht vollständig; es fehlt die ganze, viel reichere Parthie derjenigen Aussagen, die in die andere Wagschale fallen, und um so sicherer den Ausschlag geben, als jene nicht viel wiegen. Denn was soll es beweisen, wenn Petavius zugesteht, daß vor Arius Arianisches gelehrt worden? Wenn Baur auf katholische Dogmenhistoriker hinweisen wollte (a. a. O. I. S. 112. Anm.), die ängstlicher waren als Petavius, so hätte er sich mit Klee begnügen sollen; Möhler steht hinter Petavius in dieser Beziehung nicht zurück[1]). Aber

---

finden sich bei Petavius häufig; sie sind niedergeschrieben nach dem unmittelbaren Eindruck, den das eben bei den Alten Gelesene auf ihn machte. Sein Werk de dogmat. theolog. ist nicht überarbeitet, es ist aus seinen Collectaneen mehr nur zusammengestellt. Wer ihn nach einzelnen Stellen beurtheilt, geht daher nicht selten völlig irre. Das hätten Bullus und Baur bedenken sollen; sie sind in gleicher Weise ohne alle Kritik zu Werk gegangen.

1) Es wird sich dies aus dem Verfolg unserer Darstellung ergeben. Möhler sagt (S. 56) folgendes: „Von dem Kirchenglauben müssen wir die speculativen Erörterungen Einzelner trennen; was geglaubt werden soll, ist Ueberlieferung, und in dieser stimmen alle mit einander überein. Wie der Glaube aber mit Vernunftideen in Uebereinstimmung gesetzt werden könne, geht den Kirchenglauben nichts an. Fehler und Einseitigkeiten in diesen Versuchen können nichts gegen die allgemeine Kirchenlehre beweisen: ja selbst aus den fehlerhaften Constructionen und Demonstrationen leuchtet diese klar hindurch: man sieht, daß die Väter die

auch wenn er außer jenem [1]) noch andere zu nennen hätte, die in dem Streben, auch das offenbar Dissonirende einzelner Väter in die Harmonie der allgemeinen Kirchenlehre aufzulösen, mit ihm weitteiferten, so wäre damit überall noch nichts bewiesen. Dissonanzen solcher Art hat man in der katholischen Kirche von jeher anerkannt, ohne zu fürchten, dem katholischen Standpunct im mindesten etwas dadurch zu vergeben. Fragt nicht Augustin, dessen Urtheil auch in dieser Sache von entscheidender Bedeutung

---

wahre Gottheit des Sohnes als die Lehre der Christen beweisen wollen, obschon der Beweis irrig sein mochte. Hätten die Apologeten den Glauben an die Gottheit erst erfunden, wie man sagt, so hätten sie sich ja selbst Schwierigkeiten in der Vertheidigung des Christenthums gemacht. Aber Niemand, der etwas vertheidigen will, erschwert sich die Vertheidigung selbst. Sie vertheidigten also die Gottheit Christi, weil sie diesen Glauben vorfanden." Aus den Aeußerungen des Petavius, die wir weiter unten anführen, ist zu ersehen, wie sich die Apologeten diese Schwierigkeit zu erleichtern suchten, und wie gerade dieser Versuch, den christlichen Glauben an die Gottheit des Sohnes und Geistes den Heiden mundgerecht zu machen, sie von der strengen Lehrart ablenkte.

1) Einmal auf die Vergleichung hingedrängt, räumen wir gerne ein, daß zwischen Petavius und Klee manche frappante Differenz sich nachweisen ließe. Während z. B. Klee (bei Baur I. S. 112 Anm.) subordinatianisch klingende Stellen bei Origenes auf Rechnung eines unbekannten Fälschers zu setzen geneigt ist, conjecturirt Petavius gerade das Gegentheil, daß die streng orthodox gehaltenen Stellen bei Origenes, deren Athanasius einige anführt, als unterschoben betrachtet werden könnten, wenn nicht der Respect vor Athanasius im Wege stände (de trinit. I. 4, 6). Andererseits treffen sie auch wieder ebenso schön zusammen. Wenn Klee die Erscheinung, daß die Darstellung der Apologeten bald mit dem Scheine des Tritheismus, bald mit dem des Subordinatianismus behaftet ist, aus der Unvollkommenheit der menschlichen Sprache überhaupt und der theologischen Sprache jener Zeit im Besondern erklärt, so begegnet er hierin dem Petavius auf demselben Wege, nur daß die Erklärung des letztern concreter ist, gebaut auf geschichtliche Data, die sich ungesucht darbieten (s. unt.).

ist: Nunquid perfecte de Trinitate disputatum est, antequam oblatrarent Ariani? Und Hieronymus gibt die Antwort: Certe antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt, *et quae non possint perversorum hominum calumniam declinare.* Die christliche Forschung und ihr Gelingen ist bedingt durch den Glauben, seine Entwicklung und Feststellung. So lange der Glaube durch die Irrlehre nicht beunruhigt, und folglich auch gegen die mannigfachen Abwege derselben noch nicht ausdrücklich verwahrt ist durch die Aussprüche und Erklärungen der Kirche, werden die Versuche über ihn zu speculiren desto unsicherer und schwankender sein, je sorgloser und freier sie unternommen und ausgeführt werden konnten. Mit solchen Gedanken ging Petavius an die Nachweisung des Mangelhaften und Verfehlten in den Auseinandersetzungen der vornicänischen Lehrer; er beruft sich dabei ausdrücklich auf die so eben angeführten Stellen Augustin's und Hieronymus, und versichert sich so der Uebereinstimmung seiner Auffassung mit der altkirchlichen, die er nicht überbieten will [1]). Ausdrücklich erinnert er

1) De Trinit. I. 3, 1: Nunc de ceteris (— nam alii sunt, quos ne Christiana quidem dignos appellatione censeat, qui exactius de eo judicare voluerit, ut *haeretici*—), qui vel perpetuo catholici fuerunt, vel inter eos aliquando floruerunt, prima esse debet inquisitio, ut plerosque, quod dixi, constet de sanctissima Trinitate Platonico pene more sensisse, vel loquendi genere ipso nonnihil ad eum implicatos videri posse. Quod posterius ad sanctos potissimum atque omni dignos veneratione Patres attinet, quos neque culpare debeo, aut in haeresis nefariae crimen adducere, neque, si quid minus ab iis accurate dictum extat atque ab catholica norma dissidens, possum praetermittere. Die Häretiker von Haus aus stets streng scheidend von den katholischen Lehrern, sagt Petavius von diesen: Sed ut erant tem-

am Schlusse dieser Nachweisung, daß sie nicht so verstanden werden dürfe, als ob er nichts Gesundes und Katholisches in den Schriften der Väter gefunden hätte. *Nam plurima reperiri fateor, e quibus nonnulla retulimus.* Denn es sei nicht seine Absicht gewesen, darzustellen, was sie, absolut genommen, über die Trinität gedacht, sondern dasjenige bemerklich zu machen, was in ihren Schriften Verdächtiges und Gefährliches vorkomme. So habe ja auch Augustin vieles, was er früher gelehrt, in seinen Retractationen getadelt, und gewiß wäre es kein unnützes Unternehmen für die katholische Sache und die Theologie, und könnte nicht als unerlaubte Tadelsucht gegen jene alten und heiligen Männer angesehen werden, wenn Jemand dasselbe Geschäft an ihren Werken vollzöge. [1]).

---

pora, *nondum mysterio illo satis liquido cognito*, nonnulla periculose dicta jecerunt. Die Sicherheit und Bestimmtheit in der Auffassung des Dogma, das seiner Substanz nach in dem Bewußtsein der Kirche stets ungeschwächt vorhanden ist, wurde erst durch die Dazwischenkunft der Häresie nach und nach erreicht: Posteaquam seditiosarum ac pestilentium linguarum veluti flabellis ventilata fidei est illa quaestio, *multum ad ejus dogmatis professionem constantiae ac perspicuitatis* accessit, tumque illud evenit, quod bene animadvertit *Augustinus* (de civit. Dei XVI. 2): Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio.

1) De Trinit. I. 6, 4. Petavius schließt diese Stelle mit den bemerkenswerthen Worten: Multo ergo minus improbari factum meum oportet, si in paucis duntaxat sanctis catholicisque scriptoribus (nam reliqui, quos eadem censura complexus sum, pro haereticis manifestis, aut contagione pravi dogmatis afflatis communi judicio censentur) idipsum praestiterim, maxime cum non tam de reipsa, quam de vocabulis ac loquendi more modoque complures appellati a me fuerint et hac qualicunque castigatione perstricti.

In allen diesen Aeußerungen liegt indessen noch viel Unbestimmtes sowohl in Bezug auf die Zahl derer, denen Petavius Ungenaues oder Verkehrtes in der Trinitätslehre beimißt, als in Bezug auf die Beschaffenheit der ihnen zur Last gelegten Abweichungen von der gemeinen Lehrweise. Petavius bleibt den nöthigen Aufschluß nicht schuldig. Viele unter den Alten, sagt er [1]), die wir als Zeugen des Glaubens bezeichnen, haben besonders auch in dem Lehrstück von der göttlichen Trinität nicht wenig, was von dem allgemeinen Glauben abweicht, geschrieben. Solcher aber, die in dem Wesen der Sache abweichen, sind es nur ganz wenige. — Außer den offenbaren Häretikern und Sectenstiftern, wie Tatian und nach dem Urtheile der Alten auch Tertullian, finden sich einige, welche den gemeinsamen wahren Glauben der Substanz nach zwar festhalten, aber in einigen Folgesätzen von der Regel abweichen; andere, die mehr nur im Ausdrucke fehlgreifen. Von der erstern Art sind es drei — nicht mehr — Justin, Athenagoras und Theophilus [2]); von der andern Art Irenäus, Clemens Alex., und, nach dem Zeugnisse des Basilius, Gregor von Neucäsarea (Thaumaturgus) [3]), endlich Methodius. Dazu

1) De Trinit. praef. c. 1. §. 12.

2) Petavius kommt auf sie, denen er den hier so hart beurtheilten Tatian ohne weiteres beifügt, später noch einmal im Allgemeinen zu sprechen; praef. c. 3. §. 3 sagt er: De hoc (Theophilo) vero idem quod de Athenagora et Justino atque etiam Tatiano, secundi omnibus saeculi scriptoribus asseverandum est, eos omnes dogmatis caput et substantiam ipsam sine ulla labe tenuisse, atque ex tam concordi de tribus in divinitate sententia, quoquo tandem ea genere locutionis expresserint, vim occultae et ab Apostolis transfusae traditionis colligi.

3) Ein weiteres Beispiel zu dem so eben bemerkten und ein neuer Beleg für den schon oben von uns ausgesprochenen Satz, daß die Art der Entstehung und die Eigenthümlichkeit des opus de theolog. dogmat.

mag man noch fügen Tertullian und Origenes, die in den meisten Stellen ihrer Schriften offenbar häretisch sind, von Lactantius gar nicht zu reden, der sich, wie Hieronymus bezeugt, mehr durch die Eleganz seiner Schreibart, als durch genaue Kenntniß der christlichen Lehre empfiehlt. Wiewohl sie aber gar manches, was nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist, in ihren Schriften ausgebreitet, so findet sich doch auch Gesundes und mit der katholischen Regel Uebereinstimmendes bei ihnen; und selbst aus jenen Abweichungen leuchtet das Wesentliche des gemeinsamen ächten Glaubensbekenntnisses hervor. Ja sogar aus den abenteuerlichen Verunstaltungen des Trinitätsdogma bei den Häretikern und jenen Schriftstellern, die unter diesem Namen verworfen sind (nach Petavius: Tatian, Tertullian und Origenes), tritt etwas hervor, was für die wahre und unverändert sich gleichbleibende Ueberlieferung zeugt [1].

nicht erlauben, aus einzelnen Stellen auf die Ansicht des Petavius zu schließen! Wer könnte zweifeln, daß Petavius in Betreff des Gregorius Thaumaturgus dem Urtheil des Basilius hier beipflichte? Und doch ist das Gegentheil wahr! Vgl. de trinit. I. 4, 10 praef. c. 4. §. 5 (Cujus — Gregorii Thaumat. — Catholicum dictum frustra in suspicionem vocari a Basilio, dixi in primo libri de Trinitate) c. 3. §. 6.

1) Die Stelle lautet in ihrem Schlusse vollständig so: De his itaque, qui Ecclesiae Patres vulgo censentur et in auctoritatem asciti sunt, *ita judico:* tametsi quaedam in usu cavenda de mysterio hoc nostro suis in libris adsperserint, alia quoque sana et consentanea Catholicae regulae iisdem in scriptis edidisse; tam in illis ipsis, quae abhorrentia videntur, elucere nihilomnius communis et integrae professionis summam. Dicam amplius, vel in illis portentis errorum, quibus Trinitatis dogma vitiarunt haeretici et eo rejecti nomine Scriptores, apparere tamen aliquid, quo communis fidei et traditionis veritas ac constantia probatur. Hier hat Petavius seine **Ansicht** über die vornicänischen Väter ausgesprochen, wie in keiner einzelnen Stelle sonst. Auf sie mußten sich Bull und Baur beziehen, wenn es ihnen galt, ihn wegen seiner Auffassung zu loben oder zu tadeln.

Die Abweichungen der Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die ihm nach dem kaum Angeführten am weitesten zu gehen schienen, glaubt nun Petavius auch noch auf solche Weise erklären zu können, wodurch sie den in ihren Darstellungen unangefochtenen Vätern merklich näher gerückt werden. Um nämlich den christlichen Glauben den gelehrten, mit der (platonischen) Philosophie vertrauten Heiden annehmlicher zu machen, hätten jene Schriftsteller die innersten und geheimsten Züge des Trinitätsglaubens nicht mit voller Genauigkeit und Schärfe ihren für die Oeffentlichkeit bestimmten Schriften anvertraut, und zu gleicher Zeit denselben der platonischen Theologie so viel möglich angepaßt.[1]) Aus diesem und keinem andern Grund hätten sie, dem Beispiel des Apostels Paulus in Athen folgend, auf die alten heidnischen Theologen zurückgewiesen, Orpheus, Mercurius und besonders Plato, um an der Aehnlichkeit ihrer Lehre von der dreifachen Grundursache des Seienden den Wiederstand gegen das christliche Dogma zu brechen[2]). Habe ja doch selbst der große

1) De Trinit. praef. c. 3. §. 3 (Fortsetzung der obigen Stelle): Ac mihi videntur illi, cum adversus gentiles doctos et philosphiae deditos pro Christiana fide disceptarent, quo eam vendibiliorem facerent ac magis persuaderent, minus accurate ac subtiliter illius intima et arcana commisisse libris istis, quos emanare in vulgus cuperent; atque ad Platonis decreta eamque quam illi combiberant Theologiae formulam Christianum istud conformasse mysterium. Ita plane sese res habuit ut idem in hoc instituerent dogmate fidei, quod in plerisque aliis longe etiam postea factum novimus ab iis, qui rudes ad Christianam religionem imbuebant animos, et iis sermonibus erudiebant quos κατηχητικούς appellant. Nam initio sic illa tradebant, ut prima duntaxat adumbrarent eorum lineamenta, et ex communibus placitis atque insitis ex usu philosophorum notionibus colorem illis ac plausibilem speciem captarent,

2) L. c. §. (4 u.) 5: Certe cum unius ac trinae deitatis fidem

Athanasius, dem vor allen Vätern die genaueste und klarste Einsicht in das katholische Dogma nach dem rühmenden Anerkenntniß seiner Zeitgenossen verliehen worden; dieser wachsamste und eifrigste Vertheidiger des christlichen Geheimnisses gegen die Arianer habe, wenn er die Menschwerdung des Wortes und seine Gottheit den Heiden zur Ueberzeugung zu bringen suche, zu Vorstellungen seine Zuflucht genommen, die er aus der platonischen Philosophie entlehnt, weil sie den heidnischen Lesern geläufig waren, obgleich er selbst am besten eingesehen hätte, daß dieselben weit mehr der arianischen als der katholischen Lehre angemessen seien. Aus solcher Condescendenz seien aber auch Nachtheile entstanden; Mancher habe damit sich selbst, öfters noch Andere in Irrthum und Täuschung geführt. Indem man die christlichen Dogmen auf ähnliche Lehrsätze der heidnischen Philosophie angewandt, habe man nicht selten diese in jene übergetragen und als christlichen Inhalt unbewußt mit angenommen. Darauf hätten sich dann die Häretiker, namentlich die Arianer geworfen, und zur Beschönigung ihrer Irrlehren die aus jenen Quellen stammenden Aeußerungen älterer, angesehener Lehrer und Väter herbeigezogen [1]).

Allein die Zahl derer, denen mangelhafte oder ver-

---

contra gentiles tuentur Veteres illi, uti non incredibilem eam aut absurdam esse demonstrent, antiquos illorum Theologos proferunt, Orpheum, Mercurium, Platonem vero maxime, ac deinceps ceteros tam poetas quam generis alterius Scriptores, ab quibus illud idem dogma traditum et scriptis vulgatum fuerit. Sic Athenagoras, Clemens Alexandrinus, Origenes, Cyrillus et omnes ad unum fecere, qui in eo argumento versati sunt, ut ex primis capitibus libri nostri de Trinitate primi perspicuum erit.

1) L. c. §. 6.



kehrte Vorstellungen des Trinitätsverhältnisses zur Last fallen, steht in keinem Verhältniß mit der Masse der Zeugen für die von Anfang an vorhandene und gleichmäßig anerkannte, endlich gegen die Arianer auf der nicänischen Synode fest und unzweideutig ausgesprochene Ueberlieferung [1]). Den Beweis führt Petavius durch 4 Kapitel seiner Vorrede (capp. 2, 3, 4, 5), an deren Schluß er sagt: Durch diese Masse der Zeugen, heiliger und gelehrter Männer, dürfen wir glauben unser Wort gelöst, und was wir uns vorgesetzt (vgl. c. 1. §. 11 u. 13), vollständig geleistet zu haben: ut catholici de Trinitate dogmatis fidem omnes intelligerent per traditionis seriem ac veluti canalem a Christo et Apostolis ad Nicaena cucurrisse tempora, a quibus deinceps ad extrema usque mundi saecula plenis velis et continuato cursu provehitur. Ac tametsi *nonnulli* ex iis, quos appellavimus, iisdem illis in libris, unde testimonia protulimus, quaedam admiscuerint haud satis sincera, quae Arianorum errori gratificari videntur, *nihil hoc perpetuitati incorruptae traditionis officit*, sed miro quodam modo magis eam commendat et illustrat. Denn alle jene Irrthümer und mangelhaften Privatmeinungen beständen entweder mehr nur in der Ausdrucksweise als in der Sache selbst, oder

1) L. c. c. 1. §. 13: Verum quod ad rem magnopere spectat et nostra potissimum interest, praeter *paucos* illos, quos nominatim percensui, *quamplurimi* sunt, quorum scripta aut non multa restant, aut eorum fragmenta ab aliis descripta patribus, aut qui ab iisdem, omissis eorum verbis, testes citantur fidei illius, quam ab Arianorum calumnia vindicabant; sive nomine ipso ac sigillatim appellati sunt, sive generatim et hac comprehensi formula: ut antiquos patres ita, ut ipsimet credebant, qui illos laudabant, et sensisse de Trinitate et scriptis docuisse testentur.

bezögen sich nicht auf die Substanz des Dogma, sondern auf einzelne Momente und Folgesätze, oder sie beruhten lediglich auf der besondern Auslegungsweise, indem über das Wesen des Trinitätsgeheimnisses selbst, worin alle im Glauben übereinstimmen, der eine diese, der andere eine andere Erklärung versucht hätte [1]).

Angesichts dieser ebenso häufigen als klaren und festen Erklärungen wird wohl Hr. Dr. Baur von dem Lobe abstehen, das er dem Petavius unverdienterweise gezollt, und sich entschließen müssen, „den berühmten Dogmenhistoriker der römisch-katholischen Kirche“ zurückzustellen in die Reihe seiner Glaubensgenossen, die ihre „ächt katholische Ansicht“ mit ihrem „historischen Gewissen“ vollständig im Einklang wissen.

Die bei Petavius immer wiederkehrende Unterscheidung der Substanz des Dogma von den Folgerungen daraus und dem was sich als ihm gemäß daran knüpft [2]), so wenig scharf und durchgebildet sie bei ihm noch ist, bildet die Grundlage seiner Auffassung des dogmenhistorischen Processes. Dieser ist ihm deßhalb nicht, gleich der ὁοή des

1) Praef. c. 6. §. 1. Wenn nun Möhler (Athanas. I. S. 57) bei den vornicänischen Vätern keinen andern als den nicänischen Glauben findet, wenn er nur im Ausdruck und Begriff Schwankendes und Unklares zugibt (wie Baur ihm vorrückt); so unterscheidet er sich hierin jedenfalls nicht von Petavius, und Baur hätte sich nicht durch ein Paar Stellen, die von dem Eiferer Bull aufgestöbert worden waren, verleiten lassen sollen, zwischen diesem und den neuern katholischen Dogmenhistorikern eine Kluft zu befestigen, die in Wirklichkeit nicht existirt. Wenn Möhler (ebendaselbst) weiter sagt, daß man sich in der speculativen Erörterung des Trinitätsglaubens durch platonische Ideen habe irre führen lassen, so hat auch dies Petavius schon vor ihm bemerkt, wie wir kurz zuvor nachgewiesen.

2) De Trinit. praef. c. 1. §. 10.

Heraclit, ein absolut Fließendes und Veränderliches, sondern in dem Wechselnden ist ein Beharrliches, in dem Veränderlichen ein Bleibendes, die Substanz des Dogma, wie sie durch die hl. Schriften vollständig gegeben, und dann durch die Tradition in ihrer Reinheit und Vollständigkeit erhalten, oder zugleich durch diese mitbestimmt und sofort in ihrem vollen und wahren Sinne erklärt wird[1]). Das Wechselnde, was als solches unmittelbar Gegenstand der Geschichte ist, obwohl es an dem Beharrrlichen zur Erscheinung kommt, hebt dieses doch als solches nicht auf, sondern beweist es als solches, und insofern ist auch die sich gleichbleibende Substanz Gegenstand der Geschichte. Sie wäre ein blos Vorausgesetztes, beliebig Angenommenes, wenn der geschichtliche Beweis ihres Daseins nicht geführt werden könnte; und wie anders sollte er geführt werden, als aus der Reihe aller der Darstellungen, die sie zu ihrem Gegenstande haben? Die Häresie hat auch die Glaubenssubstanz zu ihrem Gegenstande, und ist insofern ein wesentliches Moment der Dogmengeschichte; aber zwischen ihr und der Orthodoxie tritt der wesentliche Unterschied ein, daß sie die Substanz des Glaubens um ihr Dasein bringen, sie aufheben und ein anderes Princip an ihre Stelle setzen, nicht wie jene ihr Dasein beweisen, bekräftigen und sie bewahren (conserviren) will. Der hieraus zwischen ihr und der Orthodoxie entstehende Kampf ist nicht ein Streit um bloße Vorstellungen derselben Sache, um verschiedene Erklärungen und Anwendungen; es ist ein Principienkampf, der Widerstreit der Grundüberzeugungen, des unmittelbaren Glaubensbewußtseins.

---

1) L. c. c. 1. §. 2 seqq.

Es können hin und wieder die Vorstellungen und Erklärungen auf beiden Seiten nahezu ganz dieselben sein, und doch stehen sich ihre Repräsentanten feindlich entgegen, weil sie sich entgegengesetzter Principien bewußt sind.

Wenn wir hiemit nun eine Consequenz der von Petavius aufgestellten Unterscheidung der Substanz des Dogma von den daraus gezogenen Folgerungen oder darauf gebauten Theorien und Erklärungsversuchen aussprechen; so wissen wir doch, daß er selbst derselben vergessend sich wiederholt zu Urtheilen hinreißen läßt, die auf seinem eigenen Standpunkt ihre Erledigung und Widerlegung leicht finden. Wäre ihm jene Unterscheidung ebenso klar geworden, als sie ihm geläufig war, so hätte er in anscheinend geringfügigen Unterschieden den Gegensatz der Principien, des verschiedenen Glaubensstandpunctes ausgedrückt gefunden, und die Mangelhaftigkeit oder selbst Verkehrtheit mancher Vorstellungsweisen und Erklärungsversuche als solche erkannt und billiger gewürdigt.

Dieses unser Urtheil können wir nicht besser begründen, als wenn wir gerade auf diejenigen Auseinandersetzungen des Verhältnisses zwischen dem Vater und Sohn innerhalb des göttlichen Wesens, welche Petavius an den vornicänischen Vätern am Schärfsten getadelt hat, zurückgehen. Alle Lehrer ohne Ausnahme, die das Doppelverhältniß des Sohnes zum Vater — das der Einheit seines Wesens mit diesem und das der Verschiedenheit von ihm als eigene Hypostase — aus der Doppelbedeutung des Wortes *λόγος* im biblischen Sprachgebrauche (oratio [sermo, verbum] und ratio [mens, sapientia]) nachweisen, nehmen nur den *λόγος ἐνδιάθετος* als *συναΐδιος τῷ πατρὶ* an und behaupten, der Sohn als eigene, selbst-

ständige Hypostase neben dem Vater, der λόγος προφορικός existire erst seitdem Gott den Entschluß gefaßt, die Welt zu schaffen, und er sei unmittelbar vor der Weltschöpfung zum Behufe derselben aus dem Vater hervorgegangen [1]). Diese Nichtewigkeit des Sohnes im Vergleich mit der Ewigkeit des Vaters setzt nun Petavius geradezu auf dieselbe Linie mit der von Arius behaupteten schlechthinigen Zeitlichkeit desselben, indem er dabei den von ihm selbst angegebenen wesentlichen Umstand ganz außer Berechnung läßt, daß während die vornicänischen Väter wie aus einem Munde den Sohn aus der Substanz des Vaters hervorgehen lassen und von einer Schöpfung desselben aus Nichts nichts wissen, Arius umgekehrt ihn stets ἐξ οὐκ ὄντων geschaffen sein läßt und seinen Ursprung aus dem Wesen des Vaters ausdrücklich verwirft, da er nach ihm vielmehr durch den Willen des Vaters wie alle Creatur ist. Es trennt also Petavius hier zwei Momente, die schlechterdings zusammen gehören, sich gegenseitig ergänzen und zur Einheit des Begriffs fortbestimmen, und nur mittelst dieser widernatürlichen Trennung war es ihm möglich, die vornicänischen Väter einer arianischen Lehrart zu zeihen, da sie doch mit ihrer beständigen Annahme des Hervorgangs des Sohnes aus dem Wesen des Vaters in schärfstem Gegensatze zu der von Arius behaupteten Schöpfung desselben aus Nichts getreten waren. Wenn nun auch jene wie dieser die Existenz des Sohnes mit dem Moment unmittelbar vor der Weltschöpfung beginnen lassen; so ist doch das was in ihm zur eigenen Existenz gekommen nach den vornicänischen Vätern der mit dem

---

1) *Petav.* de trinit. I. 5, 7; 8, 2.

Vater gleich ewige Logos, hingegen nach Arius eine zeitliche Creatur, die nicht von Natur der göttliche Logos ist, sondern so nur heißt und durch Gottes Gnade es geworden ist, deren wesentliche Verschiedenheit von der Gott immanenten Weisheit, von dem seiner Natur nach göttlichen Logos ausdrücklich von ihm behauptet wird [1]). Wenn man also auch ganz auf den Buchstaben hinaufsitzen will, so läßt sich das Verhältniß der vornicänischen Lehrer zu Arius in dieser Frage doch nur so bestimmen: der Sohn ist auf die Form seines besondern, eigenen Daseins angesehen nach jenen Lehrern erst vor der Weltschöpfung da, aber das was er ist, ist von Ewigkeit her, wogegen er nach Arius zugleich seinem Wesen und seiner eigenen Existenz nach zeitlich ist. Nun frage ich jeden unbefangenen Forscher: liegen hier nicht ganz verschiedene Ansichten über den Sohn und sein Verhältniß zum Vater vor, und ist jene Unterscheidung der vornicänischen Lehrer etwas mehr als eine nicht sehr glücklich gewählte Veranschaulichungsweise ihres Glaubens an die göttliche Wesenhaftigkeit des Sohnes in eigener Persönlichkeit, eine mangelhafte Vorstellung einer unmangelhaft geglaubten Wahrheit, kurz eine philosophische aber keine dogmatische Irrung?

Es ist nicht richtig, wenn man behauptet, die Existenz des Sohnes werde von den vornicänischen Vätern als eine zeitliche angenommen; nur der Begriff der Ewigkeit in ihrem höchsten und reinsten Sinne gefaßt als das schlechthin Uranfängliche ist nicht auf den Akt des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater angewendet. Es war schwer,

1) *Petav.* de trinit. I. 8, 1. 2.

und gelingt nur dem angestrengtesten Denken, etwas Geschehendes nicht als irgend einmal geschehen zu fassen, es über die Zeit zu erheben; noch schwerer fällt es, die Ursache nicht früher zu denken als das Verursachte. Jene Väter trugen unbedenklich, wenn sie von dem Hervorgang des Sohnes aus dem Vater sprachen — und somit nicht das ruhige, unveränderliche göttliche Sein, mit dem der Begriff der Ewigkeit wie von selbst sich verbindet, vor Augen hatten — die zeitliche Succession in das Gebiet der Ewigkeit hinein. Es erstreckt sich, nach ihrer sinnlichen Vorstellung, die Ewigkeit oder vielmehr Vorzeitlichkeit vom Uranfang (Ewigkeit) bis zur Weltschöpfung hin; in den Uranfang setzen sie das göttliche Sein, in diesen, gleichsam spätern Moment, unmittelbar vor Erschaffung der Dinge, das Heraustreten des Logos aus seiner Immanenz in Gott, die göttliche Zeugung des Sohnes. So wenig ihnen die Vorstellung: damals faßte Gott den Entschluß der Weltschöpfung — verfänglich und mit dem absoluten Wesen Gottes unverträglich schien, ebenso wenig glaubten sie die Idee des Sohnes Gottes zu trüben, den Glauben an seine göttliche Wesenhaftigkeit zu verkümmern, wenn sie sich vorstellten, daß der Sohn damals als für sich seiend ins Dasein getreten sei. Die biblische Schöpfungslehre, wornach Gott durch sein Wort (λόγος) die Welt nach dem zuvor von ihr in seiner Weisheit (σοφία) gefaßten Gedanken ins Dasein rief, ist der Quellpunct dieses ganzen Erklärungsversuchs, der, wenn man ihn nur als solchen betrachtet und das zu Erklärende, das ihm zur Grundlage dient, davon unterscheidet, nicht nur nicht anstößig, sondern durch seine Einfachheit und Tiefe gleich sehr beachtungswerth ist. Auch finden sich deutliche

Spuren, wie einzelne Väter die behufs der Veranschaulichung des Doppelverhältnisses des Sohnes zum Vater aufgestellte Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς sofort wieder in sich selbst auflösen. Wenn sie den λόγος ἐνδιάθετος als das den λόγος προφορικὸς erfüllende Wesen bestimmen, und somit diesen, der als persönlich auf die Grenzscheide zwischen Ewigkeit und Zeit gestellt ist, in das ewige göttliche Sein wieder zurücknehmen; so brechen sie, ganz gemäß der wahren dialectischen Bewegung des Begriffs, die Nothbrücke der Vorstellung (was an ihr das Mangelhafte und ein Nothbehelf des endlichen Verstandes ist, vergl. m. Einleitung in die Dogmat. S. 53), nachdem sie ihren Zweck erfüllt, und der Gedanke aus der Unmittelbarkeit des Glaubens zum Begriff über sie weggeschritten ist, hinter sich ab [1]).

Die vornicänischen Väter (Athenagoras, Theophilus, Origenes, Tertullian, Lactantius rc.), sagt Petavius [2]), stellen den Logos nach Zeit, Würde und Macht unter den Vater. — Von der zeitlichen Unterordnung haben wir so eben gezeigt, daß sie nur eine scheinbare, daß sie nur eine dialectische Nothbrücke für sie gewesen sei. Sollte es sich mit der Subordination in Bezug auf Würde und Macht, mit dem Subordinatianismus dieser Väter überhaupt anders verhalten? Die Vermuthung spricht für's Gegentheil. Die zum Behufe der Erklärung des abgesonderten Daseins des Sohnes in eigener

1) Ueber einen solchen Versuch des Tertullian s. Möhler Athanasius I. S. 51 ff. Baur's (I. S. 169) dagegen erhobener Widerspruch hat nur in der nicht ganz klaren Entwicklung Möhlers einigen Halt.

2) De trinit. I. 5, 7.

Hypostase angenommene Nichtewigkeit desselben hat ihr Correctiv an der göttlichen Substantialität, die sie ihm stets beilegen; die Negation seines Geschaffenseins aus Nichts läßt jene Annahme nicht in den arianischen Irrthum der Zeitlichkeit des Sohnes ausschreiten. Hatten jene Lehrer die Idee des göttlichen Logos, des vom Vater gezeugten, mit ihm einigen und doch von ihm verschiedenen Sohnes mittelst eines in der Ewigkeit verlaufenden, bis zum Moment vor der Weltschöpfung sich erstreckenden theogonischen Processes zu verdeutlichen gesucht; so mag diese Lösung des Problems eine sehr unvollkommene und sogar mangelhafte sein — was wir übrigens nicht einräumen [1]) —; die wesentlichen Bedingungen der wissenschaftlichen Aufgabe sehen wir, wenigstens formell, in ihr erfüllt. Einmal nehmen sie das Ganze des dogmatischen Inhalts nach einer bestimmten Seite hin zum Ausgangspuncte — das doppelte Verhältniß des Sohnes zum Vater, die Einheit und den Unterschied — sodann suchen sie zu dem Abstractum dieses Inhalts die ihm entsprechende Anschauung, und gewinnen so einen klaren Begriff; indem sie aber drittens den in dem veranschaulichenden Bilde steckenden Gegensatz theils aufheben, theils vermitteln und zur Einheit fortbestimmen, erheben sie sich zum wahren und concreten Begriff.

In der Subordination des Sohnes unter den Vater hinsichtlich der Würde und Macht steckt die Anlage der

1) Daß dieser Weg später so gut wie ganz verlassen wurde, kommt nur von dem Abscheu gegen den Arianismus her, der die Werkzeuge zur Errichtung und Begründung seines Irrthums aus der theologischen Rüstkammer dieser Väter geholt und zu seinem Truge mißbraucht hat.

Lösung eines andern Problems, das dem Nachdenken über den Inhalt des Trinitätsglaubens sich aufdringt. Man hat diese Unterordnung tritheistisch gedeutet, während sie gerade darauf abzielt, den Monotheismus des Trinitätsglaubens zur Klarheit des Begriffs zu erheben. Der Sohn ist aus der göttlichen Substanz, aber er steht unter dem Vater, der das höchste, ungezeugte, unsichtbare Wesen ist. Ist also der göttliche Logos ein Theil der göttlichen untheilbaren Substanz? oder ist er diese Substanz zwar ganz, aber depotenzirt im Acte der Zeugung, gleichwie die gnostischen Emanationen in dem Maße als sie sich vervielfältigen ein desto schwächeres Product liefern? Beide Vorstellungen sind von den vornicänischen Vätern ausdrücklich verworfen. Die Schöpfung aus Nichts trennt Göttliches und Weltliches in Bezug auf Substantialität durch eine unendliche Kluft, und wenn gleichwohl die Welt nicht in einer fortdauernden Flucht vor Gott begriffen ist, so kommt dies nicht daher, daß sie aus seinem Wesen irgend etwas empfangen hat, sondern daher, daß er sie durch seinen allmächtigen und liebevollen Willen an sich hält, durch denselben Willen, dem sie ihr Dasein verdankt. Wie aber durch den christlichen Schöpfungsbegriff die um das göttliche Wesen herum fingirten Kreise des gnostischen Emanatismus durchschnitten und zerrissen sind; so ist der christliche Gottesbegriff zu lauter und erhaben, um innerhalb des Göttlichen selbst irgend einer Theilung, Verringerung oder Depotenzirung Raum zu geben. Dazu kommt, daß der von Anfang an zur Menschwerdung bestimmte und sich bestimmende Sohn Gottes auch von Anfang an derjenige ist, in welchem die Gottheit zur Welt in unmittelbare Beziehung tritt, in

ihr erscheint u. s. w., während sie in ihrem ewigen An-sich als unsichtbares Wesen von der Welt abgekehrt ist; daß also der λόγος προφορικὸς wie ihm als solchem, in seinem Unterschiede vom Vater, das Prädicat der Ewigkeit sensu eminentissimo vorhin abgesprochen wurde, nun weiterhin auch die Prädicate des unsichtbaren, anfangslosen, ungezeugten, überhaupt absoluten Wesens entbehren muß. War einmal in solcher Weise der Versuch gemacht, die Einheit und den Unterschied des Sohnes im Verhältniß zum Vater zu begreifen, so lag zur Begründung der Einheit Gottes, ungeachtet der Zweiheit oder Dreiheit der Hypostasen, nichts näher, als das was im Sohne das Wesen an sich ist, was er aus dem Vater und mit ihm gemein hat, in den Vater hineinzunehmen, und darauf die Einheit Gottes zu bauen, in dem dagegen, was ihn von dem Vater unterscheidet, ihn unter ihn zu stellen als von ihm gezeugt, als vor der Weltschöpfung aus ihm hervorgegangen, als sein Diener und Gehülfe bei diesem Werke u. s. w. Wären sich die vornicänischen Väter dieser Trennung des Sohnes Gottes von dem dem Vater immanenten λόγος ἐνδιάθετος, und damit von dem absoluten Wesen selbst, als einer blos abstract-dialectischen nicht bewußt gewesen, wäre ihnen der Sohn Gottes, den sie dem Vater unterordnen, der ganze nach allen Seiten in sich abgeschlossene göttliche Logos; dann hätten diejenigen Recht, welche ihnen den Subordinatianismus und den Tritheismus aufbürden. Da aber beides nicht der Fall, da sie vielmehr, wenn sie den Sohn dem Vater sofern er von ihm verschieden ist unterordnen, ihn seinem Wesen nach im Vater geborgen wissen mit allen den Prädicaten, die diesem, d. h. dem höchsten Gotte zukommen; so war

ihr christlicher Glauben salvirt, und die Sprödigkeit des Ausdrucks, die hinter dem spaltenden Gedanken und seinen dialectischen Wendungen zurückbleibende Sprache verursachte ihnen keine Unruhe.

Auf die Supereminenz des Vaters hat man auch später noch, nachdem in Nicäa die Wesensgleichheit der göttlichen Personen schon ausgesprochen und vollkommen aufgeklärt war, den Beweis der Einheit Gottes gebaut, indem man sagte, die drei Personen seien deßhalb nur ein Gott, weil aus Einem alle, weil Sohn und Geist in in den ungezeugten Vater, als in ihre einheitliche Spitze auslaufen. Diese Auffassung, obschon um eine Stufe höher, ist doch nicht viel besser als jene. Denn jene einheitliche Spitze ist der Vater blos als erste Hypostase, gleichsam losgetrennt von seinem Wesen, blos als ingenitus und generans, weil, wenn man das Wesen hinzunimmt, der Sohn und Geist gleichfalls mitgesetzt, und somit die Dreiheit in die Einheit aufgelöst ist, statt daß sie auf diese hinausgeführt werden sollte. Die logische Trennung ist also hier in ähnlicher Weise beim Vater vorgenommen, wie dort beim Sohne, wiewohl wir zugeben, daß dies ein Fortschritt ist im Vergleich mit der vornicänischen Begriffsarbeit. Daß die vornicänischen Väter die jedenfalls nothwendige Trennung an der Idee des Logos vollzogen, das hat seinen Grund außer anderem gewiß auch darin, daß ihnen die Homoousie desselben mit dem Vater noch nicht so geläufig und klar war, wie sie den spätern Vätern aus dem Kampfe gegen den Arianismus es geworden ist. Sie wußten mit vollkommenem klarem Bewußtsein nur um die Homoousie des λόγος ἐνδιάθετος mit dem Vater; die Homoousie des Sohnes mit dem Vater war ihnen eine

blos mittelbare, durch den λόγος ἐνδιάθετος vermittelte, und hatte daran gewissermaßen eine Schranke. Denn wenn gleich der Gedanke oder die Weisheit in Gott reell nichts anderes als das göttliche Wesen selbst sein kann, so ist sie doch als Eigenschaft von ihm unterschieden. Das trübte den Begriff der göttlichen Wesenhaftigkeit des Sohnes, und es bedurfte der grellen, ausschreitenden Verfolgung der vornicänischen Vorstellungsweise im Arianismus, um bis zu der klaren und unverrückbaren Idee der Wesensgleichheit, der Homoousie des Sohnes mit dem Vater, zu gelangen. Eine Unklarheit und Unsicherheit in der begrifflichen Bestimmung des unmittelbaren Glaubensbewußtseins ist das Aeußerste, was man den vornicänischen Lehrern vorwerfen kann. Wenn ihre Darstellungen dem Arianismus viel näher liegen als dem Sabellianismus und den verwandten Denkweisen bis zurück auf den Gnosticismus und Ebionitismus; so liegt eben in dem Umstande, daß diese Denkweisen das christliche Bewußtsein durch Bestreitung sei's der göttlichen Wesenhaftigkeit sei's der göttlichen Persönlichkeit Christi auf's unmittelbarste und tiefste verletzten, ein von Petavius nicht berührter aber nicht minder als die von ihm angeführten einleuchtender Erklärungsgrund für das weite Ausschreiten jener Väter nach der entgegengesetzten Seite. Aus demselben Grunde erklärt sich die in manchen spätern Darstellungen, nachdem der Sabellianismus erloschen und an seine Stelle der entgegengesetzte Irrthum des Arianismus getreten war, sichtbare, nicht minder bedeutende Hinneigung zu der sabellianischen Erklärungs- und Ausdrucksweise. Man kann als Beleg hiefür das früher verworfene, später zum Schlagwort erhobene Ὁμοούσιος anführen. Aber so

wenig es gelingen wird, diesen Darstellungen die sabellianische Denkart zu unterstellen, ebenso wenig liegt jenen die arianische zu Grunde.

Das ist die Auffassung des dogmengeschichtlichen Processes an einem Beispiel, die wir als die „ächt katholische“ anerkennen, und zu der sich, wie wir gezeigt zu haben glauben, auch Petavius bekennt. Haben wir diesem damit die Ehre entzogen, die ihm Hr. Baur erwiesen, so soll ihm dieser Verlust auf einer andern Seite zum Gewinn ausschlagen, indem wir es jetzt versuchen die Unehre abzuwehren, die wie zur Vergeltung des dem „berühmten Dogmenhistoriker der römisch-katholischen Kirche“ gespendeten Lobes derselbe Gelehrte der katholischen Geschichtsauffassung zugedacht hat.

II.

„Auf diese Weise — fährt Hr. Dr. Baur in der Eingangs mitgetheilten Stelle fort — verschwindet aus der Geschichte jede lebendige Bewegung: es gibt für die katholische Betrachtung nur Ketzer, deren verderbliche Irrlehre in keinem natürlichen Zusammenhang mit dem substanziellen Inhalt des Dogma steht, und Rechtgläubige, die, wenn auch in andern Ausdrücken und Formeln, doch ohne irgend eine wesentliche Verschiedenheit der Lehre, fort und fort dasselbe wiederholen.“

Hr. Dr. Baur anerkennt den Dualismus, welchen die Geschichte des Dogma in dem Gegensatze der wahren und falschen Lehre aufzeigt, so wenig, als er den Gegensatz von Gut und Bös als einen wesentlichen, die Subjecte absolut trennenden gelten ließe. Sein Standpunct ist der der absoluten Idee, die sich nach ihren verschiedenen Mo-

menten mit sich selbst vermittelt (I. S. 101), der Standpunct des absoluten Erkennens, auf welchem das Unwahre nur als etwas Einseitiges und Negatives, übrigens Natürliches, ja sogar Nothwendiges erscheint. Der Geist muß, wenn er seine höchste Aufgabe vollzieht, das an sich Seiende seinem Bewußtsein zu bewähren, die objective Wahrheit zur subjectiven Gewißheit zu bringen, zwei gleich einseitige Richtungen — eine subjective und eine objective — durchlaufen, bis er „aus dieser noch unwahren und unwesentlichen Gestalt seiner selbst zu seinem wahren Selbst zurückkehren und in der Objectivität der absoluten Idee mit freier Selbstbestimmung sich mit sich selbst zusammen schließen kann“ (Baur, I. S. 102). Ein Dogma im Sinne der christlichen Kirche (auch der protestantischen), als objective absolute Wahrheit, gibt es nach Hrn. Baur nicht; die Unterscheidungen, worauf der Begriff des Dogma beruht, zwischen göttlich geoffenbarter und menschlicher Vernunftwahrheit, zwischen der subjectiven und darum fehlbaren Thätigkeit der einzelnen kirchlichen Organe und der unfehlbaren Thätigkeit der Kirche als der von Christus gestifteten und vom hl. Geiste geleiteten Gemeinschaft der Gläubigen, gelten ihm als einseitig und unwahr. Ausdrücklich gehört nach ihm die Dogmenbildung der einseitigen und unwahren Objectivirung der absoluten Wahrheit an. „Der von dem Inhalt der absoluten Idee erfüllte und durchdrungene Geist hat zwar den Drang in sich, aus sich heraus zu gehen, den objectiven Inhalt der Idee aus sich herauszustellen, und sich in ihn hineinzubilden, sich selbst in ihm zu objectiviren, um jenen Inhalt, nach seinen verschiedenen Momenten, sich selbst zum Bewußtsein zu bringen; aber diese Objectivität, in welcher der Geist

sich selbst gegenständlich wird, trägt noch das Gepräge einer blos vorgestellten Objectivität an sich. Die Vorstellungen, Urtheile, Reflexionen, in welche der Inhalt des religiösen Bewußtseins umgesetzt und auseinandergelegt wird, gelten in der Form von Glaubenssätzen und Glaubenslehren als objective, unmittelbar gegebene Bestimmungen der absoluten Wahrheit, während sich in ihnen nur die **Subjectivität des vorstellenden Bewußtseins** abspiegelt" (Baur, I. S. 102 u. 103). Indem aber der Geist also sich selbst gegenständlich wird, verliert er doch das Bewußtsein seiner Selbst nicht. Wie er sich in die Objectivität gleichsam hineingesetzt und in ihr verborgen hat, so zieht er sich wieder aus ihr zurück, reißt sich von ihr los, zerfällt mit ihr. Jenes ist der Character der ältesten Periode des christlichen Dogma, die vorherrschende Richtung auf das Objective geht bis zur Reformation fort; mit der Reformation tritt die andere Richtung ein, der Geist wendet sich in sein eigenes Selbst zurück und vertieft sich in den Inhalt des subjectiven Bewußtseins (Baur. I. S. 105). „Je tiefer aber das Subject in sich selbst zurückgeht, desto gewisser muß in ihm das Bewußtsein einer über alles Subjective hinausgehenden Objectivität erwachen. Der Gegensatz, in welchen erst die neuere Zeit zu jener rein subjectiven Richtung sich setzte, und die hohe objective Bedeutung, welche der Trinitätslehre, als der wesentlichsten Lehre des Christenthums, auf dem Standpuncte der speculativen Theologie gegeben wird, zeigt, daß nunmehr auch für dieses Dogma eine neue, mit dem allgemeinen Wendepunct der neuern Philosophie und Theologie auf's engste

zusammenhängende Epoche begonnen hat“ (Baur, I. S. 106 f.).

Dies ist nach Hrn. Dr. Baur die „objective Selbstbewegung des Begriffs,“ die durch wesentliche Veränderungen und Umgestaltungen hindurch sich gleichbleibende substantielle Wahrheit, wie sie uns in der Geschichte nach kritisch speculativer Auffassung entgegentritt. Wie alle geistige Bewegung erst mit der „speculativen Theologie“ nach Hegel'scher Bestimmung zum Abschlusse kommt, so auch die Trinitätslehre; wobei nur nicht zu vergessen, daß der kaum bezeichnete Entwicklungsgang im Großen, sich in jeder Periode im Kleinen wiederholt, und folglich Baur und Hegel nicht ganz ohne Vorgänger, wenn gleich von keinem erreicht sind. Finden sich diese auch meistens und vorzugsweise in der Reihe der Irrlehrer, als deren eifrigen Patron sich deßhalb Baur überall zeigt, so streifen doch selbst unter den höchst geachteten Vätern, den Repräsentanten der „einseitig objectiven Richtung“ manche, z. B. sogar der hl. Augustin, an die Spitze vollendeter speculativer Erkenntniß an.

Es kann nicht davon die Rede sein, den katholischen Dogmenhistorikern diese Auffassung des dogmengeschichtlichen Processes zu vindiciren, in der wir nichts erkennen, als das letzte Stadium der einseitig subjectiven Richtung, welche nach Hrn. Dr. Baur die Reformation im Gegensatze der ältern Zeit charakterisirt. Die katholische Auffassung des Dogma und seiner Entwicklung ist durch die tiefste Kluft von ihr getrennt; auf den Dualismus von Wahrheit und Irrthum, wie von Gut und Bös, auf den Unterschied von göttlicher und menschlicher Wahrheit, der subjectiv fehlbaren Thätigkeit des Einzelnen und der ob-

jectiv unfehlbaren Thätigkeit der Kirche gebaut, ist sie principiell eine ganz andere [1]). Wir haben in dieser Materie mit Hrn. Baur nichts gemein, als den allgemeinen Begriff der Geschichte, und nur von diesem aus können wir gemeint sein, die katholische Auffassung des dogmengeschichtlichen Processes gegen seine Anklagen zu vertheidigen. Jener Principienstreit bleibt auf der Seite liegen, weil, wie Thomas von Aquin sagt, contra principia negantem nicht zu disputiren ist; um ihn aufzunehmen, müßten wir erst eine gemeinsame Grundlage aufsuchen, wodurch wir uns nur von der Hauptaufgabe entfernen würden.

Die Veränderungen, deren zeitliche Aufeinanderfolge, ursächliche Auseinanderfolge und pragmatischen Zusammenhang die Geschichte darstellt, müssen einerseits wirkliche Veränderungen, und dürfen andererseits nicht bloße Veränderungen sein; es muß sich durch sie ein rother Faden, eine substantielle Realität hindurch ziehen, in der das Gemeinsame und Beharrliche bei aller Verschiedenheit zu Tag tritt; die Veränderungen müssen solche sein, die nicht außerhalb der Sache, sondern entweder an ihr selber, oder in Bezug auf sie in der Art und Weise ihrer Manifestation vor sich gehen. Da der Inhalt der Geschichte, von der wir reden, ein geistiger ist, die Wahrheit als Gegenstand der Erkenntniß, so wird das Verhältniß des Veränderlichen zu dem Beharrlichen, je nachdem diese Wahrheit auf dem Wege der Erfahrung allmählig gewonnen, erwei-

1) Auch der orthodoxe Protestantismus, obgleich er schon den Begriff des Dogma einseitig subjectiv bestimmt, steht gegenüber von Hrn. Baur doch ganz entschieden auf unsrer Seite; weßhalb denn auch dieser über Hagenbach und Thomasius nicht weniger als über Möhler und Klee seine Klage erhebt. (I. S. 112. Anm.)

tert und berichtigt, oder als eine von vorne herein gegebene in das Bewußtsein aufgenommen und für dasselbe bewährt wird, ein wesentlich verschiedenes, und sonach auch ihr Begriff ein anderer sein. Die Wahrheit des Trinitätsglaubens ist als eine geoffenbarte von der letztern Art. Sie wird als solche weder durch Erfahrung gewonnen, noch aus der Vernunft entwickelt, sondern ist als eine absolute, weder der Erweiterung noch der Läuterung fähige, Gegenstand unbedingter Annahme im Glauben, und verhält sich als die unveränderliche Substanz, an der sich der dogmengeschichtliche Proceß vollzieht. Von welcher Art sind nun die in diesem begriffenen Veränderungen? Sind sie, wie Baur behauptet, nothwendig bloß formeller Art, nur verschiedene Ausdrücke und Formeln desselben wesentlichen Inhaltes? Ist die gegebene Glaubenswahrheit, wie er weiter behauptet, auf diesem Standpunkte „eine so sehr in sich vollendete und abgeschlossene, daß sie in ihrer Unmittelbarkeit nicht erst einer Vermittlung bedarf“, daß „jede Bewegung, durch welche der Inhalt sich aus sich selbst herausbewegen würde, nur außerhalb der Substanz der Sache erfolgen, und ebendeßwegen ihr Princip nur im Unglauben haben könnte?“ Diese Fragen sieht sich Baur, um seinen Widerspruch gegen die „kirchlich glaubige“ Auffassung zu begründen, insgesammt zu bejahen genöthigt. Wir verneinen sie; und wenn es uns gelingt, diese Verneinung zu begründen, so ist jener Widerspruch als ein grundloser erwiesen.

Weil die geoffenbarte Wahrheit mit dem Anspruch der Absolutheit auftritt, deßhalb soll sie einer Vermittlung nicht bedürftig, ja sogar nicht fähig sein! Was versteht man da unter Vermittlung? Offenbar eine

wesentliche Veränderung, wie denn Baur beides als gleichbedeutend neben einander stellt (I. S. 109), also eine Erweiterung oder eine Berichtigung, wovon das eine wie das andere durch den Begriff der Absolutheit allerdings ausgeschlossen ist. Aber wie? wenn die „nothwendige Vermittlung" der Idee eine wesentliche Veränderung ihres Inhalts bedingt, dann ist ja offenbar die geschichtliche Bewegung „eine bloße Bewegung und Veränderung ohne die substanzielle Realität", dann tritt mit jedem Stadium derselben etwas anderes und neues ein; dann ist „die absolute Wahrheit, die auf dem Wege des speculativen Denkens zur absoluten Gewißheit des Geistes gelangen soll" (I. S. 102), nur ein Name, ein abstracter, inhaltsloser Begriff, und die Geschichtsbetrachtung des Hrn. Dr. Baur tritt auf die Stufe der „subjectiv raisonnirenden" zurück, die er als einseitig und unwahr selbst ausdrücklich verwirft. — Das ist nicht die Frage zwischen ihm und uns, ob die geschichtliche Entwicklung des Dogma in Veränderungen sich fortbewege, die sich als wahrhafte Verschiedenheiten, und nicht bloß als Aenderungen des Ausdrucks und der Formeln sich ankündigen — denn das behaupten auch wir und hat man katholischerseits immer eingeräumt [1]), — sondern ob diese

1) *Vincen. Lirin.* Commonit. cap. 28: Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in Ecclesia Christi *profectus* habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Si quidem ad profectum pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur; ad *permutationem* vero, *ut aliquid ex alio in aliud transvertatur*. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dog-

Veränderungen nothwendig Veränderungen der substantiellen Wahrheit des Dogma seien und eine wesentliche Verschiedenheit der Lehre einschließen. Das läugnen wir.

So weit die Dogmengeschichte lediglich das kirchliche Glaubensbekenntniß der hervorragendsten Personen und die Symbole der Concilien berichtet, ist ihr Inhalt allerdings „die fortgehende Identität des substanziellen Inhalts mit sich selbst“, d. h. die ununterbrochene Ueberlieferung und Bezeugung derselben Wahrheit — eine Monotonie, die durch die Mannigfaltigkeit der äußeren Umstände, unter welchen sie ausgesprochen und abgefaßt worden, nicht wahrhaft beseitigt wird. Aber das ist nicht der alleinige Inhalt der Dogmengeschichte. Die Grundstriche, welche den Principienkampf der kirchlichen Wahrheit mit dem häretischen Irrthum darstellen, sind die eigentlichen Grundzüge des dogmengeschichtlichen Gemäldes. Dieses wird um so lebendiger, je umfassender sowohl die verschiedenen Standpunkte berücksichtigt werden, von denen aus die ausgezeichnetern Zeugen der kirchlichen Wahrheit den häretischen Irrthum bekämpften, als auch die verschiedenen Seiten des letztern, gegen welche ihre Angriffe gerichtet waren. Nimmt man dazu noch, daß in einer längern Periode der häretische Irrthum sich von verschiedenen, zum Theil geradezu entgegengesetzten Seiten der kirchlichen Wahrheit entgegenstellte, und die kirchlichen Lehrer hiedurch veranlaßt waren, die von ihnen festgehaltene Wahrheit in Gemäßheit dieser wechselnden Gegensätze, folglich stets wieder aus einem neuen Gesichtspunkte auseinander zu setzen; so haben wir eine zusammenhängende Reihe von Bewegungen und Ver-

mate, eodem sensu, eademque sententia. Vergl. meine Dogmatik, 1. Thl. 1. Abthlg. S. 402.

änderungen, die den Wechsel, die Mannigfaltigkeit des Geschehenden beurkunden, und einen Grund der Veränderungen, einen Mittelpunkt der Bewegungen als das Eine in dem Mannigfaltigen, als das Beharrliche in dem Wechsel, welches eben das ist, was in dem Geschehenden geschieht. Die Einseitigkeiten, von denen Baur spricht, sind hier vollkommen beseitigt; die Dogmengeschichte, die das vorhin Beschriebene zu ihrem Inhalte hat, zeigt weder bloße Bewegung und Veränderung ohne die substantielle Realität, noch einen substantiellen Inhalt ohne Bewegung, sondern alle die Veränderungen, von denen sie erzählt, sind ebenso viele Manifestationen derselben Wahrheit gegen den ihr entgegentretenden häretischen Irrthum, und zwar fortlaufende, ununterbrochene Manifestationen derselben, während die Häresie nur strich- und stellenweise auf dem Felde der Geschichte erscheint. Und die Häresie selbst ist eine Manifestation der Wahrheit, wenn gleich eine unfreiwillige, nicht sowohl dadurch, daß sie in ihrem Widerspruch gegen die Wahrheit Zeugniß für ihr Dasein ablegt, als vielmehr dadurch, daß sie im Widerspruch mit sich selbst — der Arianismus mit dem Sabellianismus, der Pelagianismus mit dem Manichäismus ꝛc. — sich selbst widerlegt und beseitigt, und so die Wahrheit von ihrem Widerspruche befreit.

Die Bewegung in dem dogmengeschichtlichen Processe ist aber nicht blos relativer Art; sie besteht nicht allein in der wechselnden Gegensätzlichkeit des Dogma gegen die verschiedenen häretischen Aufstellungen, sondern auch in der Mannigfaltigkeit der subjectiven Versuche, den überlieferten Glaubensinhalt, das Gemeingut der Kirche, zu ergründen, zu vermitteln, sich und andern verständlich zu machen. Das

ist die eigentliche Wurzel der dogmengeschichtlichen Bewegung, der Quellpunkt aller Veränderungen, von denen die Geschichte des Dogma erzählt. Die Häresie selbst ist fast durchgängig in ihrer Entstehung nichts als ein verunglückter Versuch, das kirchliche Dogma mit dem anderweitigen Wissen und sonst Gewissen in Einklang zu bringen, dasselbe vor diesem zu rechtfertigen, überhaupt zu erklären und zu begreifen. Gelang es nicht, so suchte der Häretiker, der als solcher von Haus aus nur mit schwachen Banden an dem kirchlichen Glauben, mit desto festern an seinem eigenen Ich hängt, den Fehler nicht auf der Seite seines subjectiven Geistes, des über dem Dogma errichteten wissenschaftlichen Gebäudes, sondern in den Fundamenten. Dieser Irrthum bedingt die Vollendung der Häresie. Der Häretiker verändert nun diese Fundamente, oder legt ganz neue, eben solche, welche jenes Gebäude erfordert, damit es in sich selbst haltbar sei. Man kann mit ihm dasselbe wissenschaftliche Gerüste errichten, und finden, daß es den Fundamenten nicht ganz gemäß ist, daß es zu weit oder zu enge ist, um mit ihnen als ein einheitliches, in sich zusammenhängendes, sich gegenseitig stützendes und tragendes Werk zu gelten; aber der, welcher in dem empfangenen Glauben feststeht und in ihm als der absoluten Wahrheit beharrt, erträgt die Mangelhaftigkeit seiner wissenschaftlichen Erkenntniß, wohl wissend, daß, wie Clemens von Alexandrien sagt [1]), die Lehre des Erlösers in sich selbst vollkommen (αὐτοτελὴς) und keiner Unterstützung bedürftig ist (ἀπροσδεὴς), da sie „göttliche Kraft und Weisheit" ist 1 Cor. 1, 24; wogegen der Häretiker seine

1) Stromat. lib. I. p. 319 ed. Potter.

Einsicht für vollkommen haltend, sich von ihr aus gegen die ewige Wahrheit wendet und sie nach seinem Gutdünken ändert. Nicht auf die Theorie kommt es an, sondern auf ihre Grundlage und Voraussetzung, auf den Glauben. Eine mangelhafte und selbst falsche Theorie macht noch nicht zum Häretiker, sondern der mangelhafte und verkehrte, mit Hartnäckigkeit festgehaltene Glaube. — Nehmen wir dies alles zusammen, was auf beiden Seiten zur Erklärung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens von Anfang an zu Tag gefördert worden, so finden wir eine Masse von verschiedenen Ansichten, welche nicht leicht ein Geschichtschreiber vollständig bewältigen wird, und derjenige gar nicht bewältigen kann, der in jeder derselben etwas „anderes“ finden will. Wiesen sie nicht zurück auf gemeinsame feste Voraussetzungen, so wären sie dem Chaos zu vergleichen, in welches Licht und Ordnung zu bringen der Geschichtschreiber vergeblich arbeitete.

Indessen alle diese Versuche, die Glaubenswahrheiten zu erklären, zu rechtfertigen, überhaupt zu begreifen, gehören als solche gar nicht in die Dogmengeschichte, sondern in die Geschichte der Dogmatik — ein Unterschied, den die Dogmenhistoriker, so viel mir bekannt, theils gänzlich übersehen, theils wenigstens nicht fest und klar bestimmen. Was sie zum Gegenstand der Dogmengeschichte macht, das ist ihr Verhältniß zu der von Zeit zu Zeit nothwendig werdenden ausdrücklichern Formulirung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, zu der kirchlichen Lehr-Entwicklung und Festsetzung (explicatio et definitio). Erklärungsversuche, die wissenschaftlich genommen einen sehr geringen Werth haben, können auf diesen praktischen Zweck sehr wirksam influiren, während wissenschaftlich bedeutungsvolle Anstren-

gungen vielleicht nichts dazu beitragen oder gar störend einwirken. Der Dogmenhistoriker kann seine Aufgabe: die Gestaltungen des Dogma im kirchlichen Glaubensbekenntniß nicht bloß einfach factisch aufzuführen, sondern auch in ihrem allmähligen Werden nachzuweisen und hiedurch innerlich geschichtlich zu erklären, — nicht mit der nothwendigen Klarheit vollziehen, ohne bei jedem Schritte jene Unterscheidung auf's sorgfältigste zu beachten. Inwiefern jedoch dasjenige an den wissenschaftlichen Versuchen, was wir so eben der Dogmengeschichte als solcher (im Unterschiede von der Geschichte der Dogmatik) zugewiesen haben, sich vorzugsweise im Gebiete des Gegensatzes der kirchlichen Auffassung des Glaubens gegen die häretische bewegt und somit der kurz zuvor aufgestellten Betrachtung des dogmengeschichtlichen Processes zufällt; so bleibt uns nur noch die andere Seite jener Versuche kurz zu berühren übrig. Die Veränderungen, auf die wir bei den verschiedenen Erklärungs- und Vermittlungsversuchen stoßen, sind allerdings bloß formeller Art: es ist die Fortbewegung des in allen als der gleiche vorausgesetzten positiven Inhalts aus der Unmittelbarkeit seines Gegebenseins durch das vorstellende Bewußtsein hindurch zum concreten Begriff, oder der dialectische Proceß, in dessen Folge nichts anderes, sondern dieselbe Wahrheit anders gewußt wird. Dennoch aber laufen materiell verschiedene Momente mit unter, wodurch sich ein Versuch wesentlich von dem andern unterscheidet, nämlich die allgemeinen Voraussetzungen, auf die man das Dogma basirt, und mit welchen sein specieller Inhalt in Uebereinstimmung gebracht und so als ein vernünftiger gewußt wird. Man vergleiche z. B. nur die Versuche der platonisirenden Kirchenväter in der Trinitäts-

lehre mit denjenigen, welche die Erkenntniß und das Verständniß des Trinitätsglaubens, in Anlehnung an die biblische Schöpfungsdarstellung, auf die allgemeine Idee des göttlichen Logos, nach Analogie des menschlichen, begründen.

Hr. Dr. Baur, indem er auf die berührten verschiedenen Seiten des dogmengeschichtlichen Processes nicht achtet, hat sich die Sache, unseres Erachtens, viel zu leicht gemacht. Er hält den einen Gesichtspunct der dialectischen Vermittlung fest, unter den sich der ganze dogmengeschichtliche Proceß nicht bringen läßt. Und diese dialectische Vermittlung, diese „objective Selbstbewegung des Begriffs," was ist sie ihm anders, als das Hinstreben des in ihr wirksamen denkenden Geistes zu dem Hegel'schen Begriff, unter allmähliger Beseitung der Sache selbst im Sinn und Bewußtsein derer, die sie gläubig festhalten und sich wissenschaftlich über sie zu verständigen suchen? Was ist sie anders, als die allmählige Selbstauflösung des Dogma? Baur hat keinen andern Begriff von der Dogmengeschichte, als ihn Strauß an der Stelle, wo er sich auf ihn auch ausdrücklich beruft, mit der ihm eigenen Schärfe und rückhaltlosen Offenheit beschreibt: „Es (das Dogma) ist in unbefangener, unbestimmter Gestalt vorhanden in der Schrift; in der Analyse und nähern Bestimmung desselben tritt die Kirche in Gegensätze auseinander, die wohl auch in häretische Extreme auslaufen; sofort erfolgt die kirchliche Fixirung im Symbol, und die Symbole werden zur kirchlichen Dogmatik verarbeitet; demnächst aber erwacht allmählig die Kritik, der Geist unterscheidet sich von der Realität, die er sich in der kirchlichen Lehre gegeben, das Subject zieht sich aus der Substanz seines bisherigen Glaubens heraus, und negirt diese als

seine Wahrheit. Dies wird es aber nur thun, weil ihm, wenn auch zunächst nur an sich und in unentwickelter Form, eine andere Wahrheit aufgegangen ist; und es hängt nun alles an der Frage, ob diese neue, spekulaltive Wahrheit dieselbe mit der alten kirchlichen sei, oder ihr fremd und entgegengesetzt, oder ob ein Mittleres zwischen beiden stattfinde [1]?" Die Antwort kennen wir! — So ist dann aber in der That, außer dem von Anfang an, aber bewußtlos, zu diesem Ziele hinstrebenden objectiven Geiste, in der ganzen Dogmengeschichte keine substantielle Realität oder Wahrheit, sondern lauter Veränderung und nichts als Veränderung — eine Auffassung der Geschichte, die Hr. Dr. Baur die „subjectiv raisonnirende" nennt und als einseitig und unwahr selbst verwirft.

1) Strauß, Glaubenslehre I. S. 71 f.

Dr. Kuhn.

II.

Recensionen.

1.

Lehrbuch der katholischen Moral von Dr. **Konrad Martin**, ordentlichem Professor der katholischen Theologie und Inspector des katholisch-theologischen Konvictoriums in Bonn. Mainz, Verlag von Kirchheim und Schott. 1850. XVI und 694 S. Preis fl. 4. 40 kr.

Der Verfasser des obbesagten Werkes ist bereits rühmlichst bekannt durch sein „Lehrbuch der katholischen Religion für höhere Lehranstalten, zunächst für die oberen Klassen der Gymnasien". Und wir müssen bekennen, daß auch dieses sein neues Werk: „das Lehrbuch der katholischen Moral", eine ausgezeichnete Leistung auf dem Gebiete der theologischen Literatur ist. Wir können zwar hier, da es der Raum dieser Blätter nicht gestattet, nur auf eine Anzeige der Grundzüge desselben eingehen, indeß wird der Leser sich selbst aus dieser kurzen Skizzirung der Grundzüge bereits überzeugen können, daß wir nicht zu viel behauptet haben. Was den Verfasser zur Herausgabe seines Werkes bewog, und welchen Standpunkt er in der wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Moral hiebei einzunehmen suchte, spricht er in der Vorrede S. V selbst aus: „Die Nothwendigkeit, die christliche Moral aus der

Bevormundung des philosophischen Rationalismus zu befreien, wird schon längst anerkannt; auch sind in dieser Absicht bereits verschiedene Versuche unternommen worden." Allerdings. Denn den Beleg haben wir an den Moralwerken von Hirscher, Stapf, Lomb, Filser und Probst. Nun, fährt der Verf. fort, „mit der Herausgabe vorliegenden Lehrbuches bezwecken wir, uns diesen besseren Erscheinungen anzuschließen, und den angebahnten Weg nach Kräften weiter zu verfolgen und durchzuführen." Des Verf. Hauptzweck ist demnach: die christliche Moral auf positiv-christlich-kirchlicher Grundlage aufzubauen, und hiermit den Candidaten der Theologie einen Leitfaden zum „übersichtlichen Studium" derselben zu bieten.

Wir übergehen nun zur Skizzirung des Hauptideenganges von seinem Werke. In der Einleitung gibt der Verf. S. 2 folgende Definition der kathol. Moral: Sie ist „die Wissenschaft, welche lehrt, wie das sittliche Leben eingerichtet werden solle nach der Lehre und dem Beispiele Jesu Christi, vollständig und unfehlbar aufbewahrt und erklärt durch die Kirche." Gut ist in dieser Definition das Specifische der katholischen Moral hervorgehoben gegen die rationalistische Richtung, durch den Zusatz: „nach der Lehre Christi, aufbewahrt und erklärt durch die Kirche." Denn eben dadurch ist die positive christkatholische Moral unterschieden von der rationalistischen, daß diese bloß das sittliche Leben nach der primitiven Vernunftoffenbarung betrachtet und somit die Lehre Christi nur innerhalb dieser Gränze adoptirt, weßhalb sie fast alle positiven Pflichten der secundären Offenbarung (der Erlösung) ausscheidet, indem sie die richtige Deutung derselben von der wahren Kirche verschmäht, daher man nach ihrer Anweisung die

sittliche Bestimmung nach dem Falle nichts weniger als vollkommen zu erreichen vermag.

Der Verf. bemerkt hierauf S. 2: „Die Moral selbst theilte man häufig wieder ein in die Ethik und Ascetik." Indeß meint er: „Diese Trennung und abgesonderte Behandlung der Ethik und Ascetik möchte jedoch schon deßhalb unzuläßig erscheinen, weil die Tugend in der Wirklichkeit nicht besteht, wenn nicht auch die rechten Tugendmittel angewendet werden. Die Anwendung der rechten Tugendmittel fällt mithin in den Kreis des sittlich Guten selbst hinein, so wie umgekehrt eine jede sittlich gute Handlung wieder das Mittel ist zu andern sittlich guten Handlungen. Eine genaue Abgrenzung zwischen Ethik und Ascetik ist daher auch nicht thunlich und der Versuch einer solchen führt zu mannigfaltigen Inconvenienzen und kann für die Sache selbst nur von Nachtheil sein." Deßhalb verbindet er mit der Tugendlehre (Pflichtenlehre) zugleich die Tugendmittellehre (Ascetik). So betrachtet er bei der Pflicht des Gebetes dasselbe zugleich als Tugendmittel S. 402, und bespricht auch die Meditation S. 410, „als eines der wichtigsten Mittel, um das innere religiöse Leben vor Verdorrung zu bewahren und den wahren Gebetsgeist in sich lebendig zu erhalten." Auf gleiche Weise bespricht er das Fasten als Tugendact und Tugendmittel S. 522, die Wallfahrten S. 469, u. s. w. Und daher handelt er auch die Lehre von „dem Verhalten des Christen in Absicht auf die Sakramente" in der Ethik bereits ganz ab, welche andere Moralisten, wie Klee, Stapf, Riegler und Lomb, in die Ascetik setzten. Doch verstießen sich selbe, wie z. B. Riegler, Lomb gegen ihr System dadurch, daß sie den Stoff beider Gebiete nicht strenge geschieden. Denn die Aufzeigung

der Pflicht des Empfanges der Sakramente gehört offenbar nicht in die Ascetik, sondern in die Ethik. Die Ascetik bespricht mehr die Art und Weise der Theilnahme an den Sacramenten, um hiedurch die innere Heiligung und Vervollkommnung zu gewinnen. Wir haben jedoch gegen die Verbindung der Ethik und Ascetik des Verfassers gerade nichts Erhebliches einzuwenden. Denn sie kann immerhin geschehen; auch Hirscher hat diesen Weg eingeschlagen. Nur meinen wir, daß auch die andere Darstellungsweise der Moral, welche Ethik und Ascetik scheidet, keine verfehlte ist. Daß die Tugend in der Wirklichkeit nicht ohne Anwendung der Tugendmittel bestehen kann, ist allerdings wahr; aber nur ist dieß noch kein stringenter Beweis für die unumgängliche Nothwendigkeit der scientifischen Verbindung der Ethik und Ascetik. Denn die Wissenschaft muß wegen der Verdeutlichung ihres Inhaltes manches trennen, was im Leben verbunden ist, wie dieß der Verf. selbst in Betreff der christl. Gesinnung und Wirksamkeit anerkennt. Dann darf die Abgrenzung zwischen Ethik und Ascetik nicht nothwendig zu lauter Inconvenienzen führen, indem die allzugroße Wiederholung noch immer vermeidbar ist, wenn man den Stoff ordentlich, d. h. den Begriffen von beiden entsprechend zu scheiden versteht. Denn es handelt ja die Ascetik von den Hindernissen der Tugend, sowie von der Art und Weise der Beseitigung derselben. Alle diese Hindernisse können bei der Lehre von der Versuchung, und bei den einzelnen Pflichten nicht aufgeführt werden; mithin wird solch' eine allgemeine Darstellung keineswegs etwas absolut Ueberflüssiges sein. Hiezu kömmt, daß eine übersichtliche Zusammenstellung der Tugendmittel ein intellectuelles Bedürfniß, dann: die spezielle Anweisung zur

Bildung des sittlichen Charakters, um hiedurch den höchsten Gipfel der sittlichen Vollkommenheit zu erreichen, gewiß nicht ohne Nutzen für Jeglichen, insbesondere aber für den Seelsorger ist; sowie auch die Lehre: wie weit die Vereinigung mit Gott auf Erden durch heilige Liebe erreicht werden kann, und von welchen Erscheinungen der außerordentlichen Gnadengaben sie bei dem vollendeten Tugendhaften begleitet ist, hier beachtet werden muß, wenn man dem mystischen Elemente der Moral nicht in einer eigenen Hauptabtheilung derselben, was richtiger ist, Rechnung tragen will. Auch hätte sonst Klee, ein scharfer Denker, die specielle Ethik nicht abgetheilt: I. in die Pflichtenlehre, und II. in die Mittellehre. Stapf hat nur eine absolute Scheidung derselben als unmöglich erkannt. Denn S. 208 (Epit. Theol. Moralis. T. I.) sagt er: „Etiamsi Ethica cum Ascesi confundenda non sit, fieri tamen haud potest, ut prorsus separentur; eoquod necessaria virtutis subsidia veri nominis officia constituant, et vicissim unaquaeque virtus exercitium reliquarum multum promoveat. Hinc generalem quidem acquirendae perfectionis methodum separatim exponam; quae vero officia singula concernunt, suo quaeque loco in ipsa Ethica indigitare juvat.“ Es gibt demnach noch immerhin Rechtfertigungsgründe für die Trennung. Denn beachtenswerth ist auch, was Lomb hierüber (Christkathol. Moral S. 292) sagt: „Es scheint zwar, was in der christlichen Ascetik abgehandelt wird, besser bei jeder einzelnen Pflicht und Tugend eingereiht werden zu können. Allein in der christlichen Ascetik erscheinen die Hindernisse und Hilfsmittel der Tugend mehr in ihrer systematischen Zusammenstellung und mehr als ein Ganzes, so daß deren Uebersicht eben dadurch erleichtert

und der Zweck der christlichen Ascetik eher befördert wird, welcher ist: zur wirklichen Uebung der Tugend in ihrer vielfachen Aeußerung und Gestaltung, nicht bloß nach einer einzelnen sittlichen Richtung, nicht als Enthusiasmus für einzelne sittliche Handlungen, durch Darstellung der Haupthindernisse dieser Tugend-Uebung sowie die Haupthilfsmittel derselben anzuleiten." Deßhalb scheint uns in der Behauptung: daß die Scheidung (Abgrenzung) zwischen Ethik und Ascetik „für die Sache nur von Nachtheil sein kann", zu viel gesagt zu sein.

Der Verf. theilt weiter im §. 9 die ganze Moral, wie gewöhnlich, in zwei Theile, nämlich „in einen allgemeinen und besonderen." Die allgemeine Moral beschäftigt sich „mit dem sittlich Guten in seiner Einheit und Allgemeinheit", und faßt von dieser Seite auch „den Gegensatz des Guten, das sittlich Böse", auf. Er schließt sich hier an den h. Thomas von Aquin an. Der besondere Theil (oder die sogenannte angewandte Moral) gründet sich nach ihm darauf, weil das sittlich Gute und ebenso auch der Gegensatz des sittlich Guten, das sittlich Böse „unter dem Gesichtspunkte der Mannigfaltigkeit und Besonderheit" betrachtet werden muß. — In Bezug auf den allgemeinen Theil der Moral wählt er folgende Anordnung des Stoffes. Zuerst handelt er S. 28 und 29 „vom höchsten Princip des sittlich Guten"; dann: betrachtet er „die Bedingungen, unter welchen das sittlich Gute wirklich werden kann. Diese sind aber theils objectiver Art (die göttliche Gesetzgebung), theils subjectiver Art (Gewissen und Freiheit)." Hieran schließt er „die Lehre von dem wirklich sittlichen Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen" an. Deßhalb zerfällt er das Ganze in zwei

Abtheilungen: „1) die Lehre von dem Princip des sittlich Guten und den Bedingungen seiner Verwirklichung; 2) die Lehre vom sittlich Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen.“ Andere Moralisten, wie z. B. Stapf und Lomb, haben auch die Lehre vom sittlichen Gerichte über das Gute und Böse, oder von der sittlichen Zurechnung und der Vergeltung zu einer Ober- oder Hauptabtheilung gemacht. Der Verf. hat diese Lehre als Unterabtheilung eingereiht und zwar bei dem §. 57, welcher „von den moralischen Handlungen überhaupt“, handelt. Nachdem er nämlich gezeigt, daß eine und dieselbe Handlung eine menschliche (im engeren Sinne) heißt, „insofern sie von der freien Willenskraft des Menschen gewirkt wird, moralisch (aber), insofern sie eine Beziehung zum Sittengesetze hat;“ fügt er hinzu S. 148: „eine Handlung ist imputabel, weil sie eine freie Handlung ist und in Beziehung zum Sittengesetze steht.“ Er konnte dieß hier immerhin thun, aber nicht unpassend wäre es vielleicht gewesen, wenn er außerdem auch noch die anderen Momente vorher abgehandelt hätte, welche die menschlichen Handlungen eben als sittlich gute oder als sittlich böse constituiren, weil die Imputation auch als Bestimmung der Größe des sittlichen Verdienstes oder der sittlichen Schuld nicht bloß von der Freiheit, sondern auch von dem Grade der Erkenntniß des Sittengesetzes, von der Qualität der Gesinnung (Intention), der Motive, der Umstände und der Kraftanstrengung, sowie der Pflicht, und deren ein- oder vielfachen Verbindlichkeit abhängt. Uebrigens ist es gut, daß der Verfasser die Lehre von der sittlichen Zurechnung nicht wie Stapf an's Ende der allgemeinen Moral gestellt hat, weil hiedurch die nöthigen Vorbegriffe und der Maßstab

bereits gegeben sind, um sodann in der Lehre von der Tugend und der Sünde die Größe von beiden, d. h. den Grad der sittlichen Güte und Bosheit (Verwerflichkeit) folgerichtig und mit Sicherheit bestimmen zu können.

Doch wir wollen nun sehen, wie der Verf. die erste (Haupt-) Abtheilung der allgemeinen Moral durchgeführt hat. — Er spricht und zwar im ersten Hauptabschnitte im §. 10—13 zuerst von dem höchsten Principe des sittlich Guten. „Der letzte Grund" (heißt es S. 29), „von dem alles sittlich Gute in der Menschenwelt ausgehet, auf den alles sittlich Gute zurückgeführt werden muß, nennt man das höchste Princip des sittlich Guten." Trefflich bemerkt er hiebei: „Unrichtig hat man das höchste Princip des sittlich Guten oft für identisch genommen mit dem sogenannten obersten Princip der Moral, woher manche Verwirrungen und falsche Ansichten entstanden sind. Das oberste Princip der Moral steht freilich mit dem höchsten Princip des sittlich Guten in Verbindung, aber es ist mit ihm keineswegs identisch; denn das, was man gewöhnlich oberstes Moralprincip nennt, ist ein Satz, aus welchem die specielle Moral alle ihre Sätze herleitet, dergestalt, daß sie selbst nur die wissenschaftliche Explanation dieses obersten Satzes ist; dieser oberste Satz aber ist aus dem höchsten Princip des Guten selbst wieder abgeleitet, näher oder entfernter." Er bestimmt demnach Gott als das höchste Princip des sittlich Guten, da er der einzig absolut gutseiende ist. „Alles creatürliche Gut-Sein hat, wie alles creatürliche Sein, seinen letzten Grund nur in Gott; Gott ist das höchste Princip des Creatürlich-Guten." Weiterhin unterscheidet der Verf. zwischen höchstem Ideal- und höchstem Realprincip des sittlich Guten (§. 12). „Das erstere ist

der letzte Möglichkeits-, das letztere ist der letzte Wirklichkeitsgrund des Guten.“ Jenes faßt er in folgende Formel: „Alles ist gut, was und weil es einer göttlichen Idee, was und weil es der göttlichen Heiligkeit und Vollkommenheit entspricht;“ dieses aber lautet: „Alles ist gut, was dem ausgesprochenen göttlichen Willen entspricht, sei es, daß dieser Wille ein ausdrücklich gebietender, oder daß er ein bloß rathender ist.“ Wir sehen sonach, daß Gottes Heiligkeit und Vollkommenheit das höchste Idealprincip des sittlich Guten ist, da ein tieferer Grund der sittlichen Güte sich nicht auffinden läßt; weßhalb es auch thöricht ist, wenn man in unserer Zeit das sittlich Gute von Gottes Willen losreißen will, und den letzten Grund hievon allein in der menschlichen creatürlichen Vernunft sucht, indem man sagt: „Gut ist nur, was und weil es vernunftgemäß ist“ — ohne zu bedenken, daß Gott als absolute Vernunft doch auch Urheber des Vernunftgesetzes im menschlichen Geiste ist. Deßhalb ist es den Bedürfnissen der Zeit ganz entsprechend, daß der Verf. §. 13 auf die Gegensätze von der Lehre, daß Gott das höchste Princip des sittlich Guten ist, aufmerksam gemacht hat. Er sagt S. 33 und 34: „Das Bestreben, das Sittlich-Gute von Gott, als seinem höchsten Princip, loszureißen, kann man den Rationalismus in der Moral nennen. Es haben sich aber in der Geschichte der christl. Moral besonders zwei Perioden dieses Rationalismus bemerklich gemacht. Die erste Periode ist die der sogenannten Naturrechtslehre, welche sich an Hugo Grotius und an Samuel Pufendorf anlehnend ihren Rationalismus zu verschleiern wußte, indem sie den Willen Gottes als höchsten Verpflichtungsgrund in der Idee anerkannte, in der That aber ihn nicht zu Recht kommen

ließ. Die Principien, die sie an die Stelle des göttlichen Willens einschob, sind theils geschichtlicher, theils materialistischer Art.“ Zur ersten Klasse rechnet er: a. das Princip der Uebereinstimmung aller Völker; b. das Princip der bürgerlichen Gesetzgebung. Zu der letzten Klasse: a. das Princip der Glückseligkeit und zwar entweder der gemeinen oder der raffinirten (Epicuräismus und Eudämonismus); b. das Princip der persönlichen Nützlichkeit oder des Eigennutzes (Egoismus im engeren Sinne); c. das Princip der allgemeinen Nützlichkeit oder der allgemeinen Wohlfahrt. Weiter bemerkt der Verf.: „Die zweite Periode des Rationalismus in der Sittenlehre, welche man die Periode des Rationalismus im engeren Sinne nennen kann, ward durch Kant eingeleitet. An die Stelle Gottes wurde die Vernunft als andere Göttin eingeschoben. Die Formel für das höchste Princip des Guten lautet demnach: gut ist, was und weil es vernunftmäßig ist. Aus dieser Formel des höchsten Princips des Guten wird dann folgerecht folgendes höchstes Princip der Moral hergeleitet: Handle so, wie es der Vernunft angemessen ist.“

Bisher hätten wir sonach erkannt, daß das Gute seinem letzten Princip nach in Gott ruht. Indeß das Gute soll im Menschen auch wirklich werden, da es in der Schrift heißt: „Seid heilig, weil auch ich euer Gott heilig bin;“ deßhalb übergeht jetzt der Verf. §. 14 zu der Lehre von den Bedingungen des sittlichen Lebens. S. 36 sagt er: „Die erste Bedingung ist, daß Gott seinen Willen, mit dem unsere Gesinnungen und Handlungen übereinstimmen sollen, uns kundthue.“ Daher bestimmt er: die göttliche Gesetzgebung als die objective Grundbedingung des sittlichen Lebens. S. 44 und 45 bespricht er auch die

Controvers zwischen Augustinus und Hieronymus über die Frage: ob die Verbindlichkeit des alten Ceremonialgesetzes mit dem Tode Christi bloß einfach aufgehört, oder ob auch die Beobachtung dieses Gesetzes von nun an ganz unzulässig und sündlich gewesen. Er tritt hier der Meinung des h. Thomas bei. „Dieser unterscheidet mit Augustinus drei Zeiten; vor dem Leiden Jesu Christi, sagt er, waren die Legalien weder todt, noch todtbringend; nach der Verbreitung des Evangeliums sind sie todt und todtbringend; in dem zwischen dem Leiden Christi und der Ausbreitung des Evangeliums in der Mitte liegenden Zeitraume aber waren sie zwar todt, aber nicht todtbringend.“ Ebenso interessant ist die Lösung der Frage: ob die Kirche auch directe innere Handlungen gebieten könne? Hierüber bemerkt der Verf.: „Der nächste Zweck der kirchlichen Gewalt ist die geistige Wohlfahrt; diese hängt aber gewiß ebenso sehr von inneren als von äußeren Handlungen ab, daher man auch die gesetzgebende Gewalt der Kirche auf das Gebiet der äußeren Handlungen nicht beschränken darf; endlich schreibt die Kirche auch wirklich directe innere Handlungen vor, wenn sie den Glauben an bestimmte Lehren gebietet. Papst Innocenz XI. hat deßhalb auch folgende Proposition des Michael Molinos verworfen: **Risu digna est doctrina quaedam nova in Ecclesia Dei, animam quoad interna gubernari debere per Episcopos..... Quia Ecclesia non judicat de internis.**“

§. 25 bestimmt der Verf. den Gesammtausdruck der göttlichen Gesetzgebung. Denn nachdem gesagt worden ist, daß Gott durch seine Gesetzgebung uns seinen Willen zu erkennen gegeben hat, so frägt es sich, was der Inhalt der göttlichen Gesetzgebung sei. Hierüber äußert er S. [illegible]:

„Eine ausführliche Beantwortung dieser Frage kann hier nicht erwartet werden, indem die gesammte specielle Moral sich mit dieser Aufgabe zu befassen hat; was hier geleistet werden kann, ist nur die summarische Bezeichnung dieses Inhaltes oder die Aufstellung eines Satzes, worin die Summe der göttlichen Gesetze enthalten und woraus die einzelnen göttlichen Gesetze folgerecht sich entwickeln lassen. Ungenau hat man oft einen solchen Satz den obersten Grundsatz oder das oberste Princip der Moral genannt; er ist streng genommen nicht das Princip, sondern nur die Summe der in der Moral wissenschaftlich darzustellenden göttlichen Gesetze." Darauf hat auch schon Stapf aufmerksam gemacht, indem er sagt, daß man das oberste Princip der Moral in einem dreifachen Sinne verstehen könne, nämlich (in seiner christl. Moral. 1841. S. 239): „a. Welches ist der oberste und absolute Grund alles Sittlichen (principium essendi)? b. Welches ist das höchste und untrügliche Kriterium, um zu erkennen, was sittlich gut oder böse sei (principium formale)? c. Auf welchen Gesammtausdruck lassen sich alle sittlichen Forderungen, sowohl Gebote als Räthe, zurückführen (principium materiale)?" Auch wir sind der Ansicht mit Stapf und unserm Verf., daß in dieser Frage nach dem obersten Princip der Moral genau unterschieden werden müsse, und zwar so, daß Gott als das höchste Princip des Sittlichen bestimmt werde, mithin sein Wille, der sein Normativ in seiner absoluten Vollkommenheit hat; weßhalb auch die Schule sagt, daß Gott der höchste Ideal- und der höchste Realgrund des sittlichen Guten ist. Dann aber meinen wir: hätte auch der Verf. nach dem Vorgange von Stapf leicht ein Erkenntnißprincip des natürlich- und positiv

Sittlich-Guten aufstellen und beifügen können, und zwar die lehrende Kirche, weil er selber die katholische Moral als Wissenschaft definirt, welche lehrt, wie das sittliche Leben eingerichtet werden solle nach der Lehre Christi, vollständig und unfehlbar aufbewahrt und erklärt durch die Kirche; und weil er ferner in der speciellen Moral die kirchliche Gesinnung als einen „eigentlichen Bestandtheil einer wahrhaft christlichen Gesinnung“ anerkennt und bezeichnet. Denn was wir dem göttlichen Willen gemäß thun müssen, um unsere sittliche Bestimmung nach dem Falle zu erreichen, können wir nimmer aus der bloßen Vernunft allein, sondern nur von der durch den h. Geist geleiteten unfehlbaren Kirche wissen; daher auch Hirscher (Christl. Moral 1845. B. 2. S. 35—325) die Erziehungsthätigkeit der Kirche bei der Heiligung des Menschen so sehr accentuirt hat. Originell ist der Verf. in der Aufstellung des Gesammtausdruckes der göttlichen Gesetzgebung, der auch uns als richtig erscheint. Er fordert von dem obersten Grundsatze der Moral im Sinne des Gesammtausdruckes der christlichen Lebensgesetze folgende Eigenschaften (S. 62 u. 63): 1) Dieser Satz muß ein „durchaus positiver christlicher“ sein, weil eben die Frage ist: „was nach der Lehre des Christenthums die Hauptaufgabe unseres Lebens sei.“ 2) Er muß ein „specifisch christlicher oder christkatholischer“ sein. 3) Er muß nicht „nur die Hauptaufgabe unseres Lebens, sondern auch den Weg bezeichnen, wie wir diese Aufgabe realisiren können.“ 4) Er muß sowohl „materiell, als formell“ sein, d. h. „nicht bloß summarisch ausdrücken, was ich als katholischer Christ thun, sondern auch in welcher Absicht und aus welchem Beweggrunde ich es thun soll.“ Diese Forderungen sieht nun

der Verf. in folgendem Satze erfüllt (S. 64): „Wiedergeboren aus dem Wasser und dem h. Geiste bewähre dich durch einen in der Liebe thätigen Glauben als ächten Nachfolger Jesu Christi, um Gott zu verherrlichen und der ewigen Seligkeit dich würdig zu machen." Wir müssen bekennen, daß dieser oberste Grundsatz der Moral unter den bisher gang und gäbe gewesenen am besten das specifisch Christliche hervorgehoben hat. Doch stellen wir nicht in Abrede, daß auch noch andere ähnliche Formeln aufgestellt werden können, die mehr oder weniger das Specifische des Christlichen und Katholischen in der sittlichen Lebensaufgabe erfassen.

Was aber die objectiven Bedingungen des sittlichen Lebens anbelangt, so ist noch zu bemerken, daß der h. Thomas hiezu nicht bloß das göttliche Gesetz, sondern auch die göttliche Gnade rechnet. Der Verf. hat das Element der Gnade angebracht bei der zweiten subjectiven Bedingung des sittlichen Lebens, nämlich bei der Freiheit, §. 52, wo er von der Beschaffenheit derselben vor und nach dem Falle spricht, wahrscheinlich, weil an dieser Stelle ihre Nothwendigkeit viel klarer erkannt wird. Gut ist es, daß der Verf. hierauf aufmerksam gemacht, da man heutzutage immer aus sich allein sittlich zu werden und sich ohne Einfluß Gottes zu vollenden vermeint, ohne zu erwägen, daß der Mensch kein Sein durch Sich, daher auch kein Dasein und Vollenden durch Sich ist. Dies hat auch Probst treffend (in seiner kathol. Moral 1848) berücksichtigt, wo er S. 518 und 519 von dem „Verhältnisse der Gnade zu den Tugenden", und S. 520 und 521 über „die Stadien des Gnadenstandes" spricht. Sehr glänzend beschreibt in derselben Absicht Hirscher (B. I. S. 387) „die Wirkungsweise des heil. Geistes", so wie (S. 389—392) „das Verhältniß der Gnade und Freiheit."

Eine weitere Frage jetzt ist: Wie kündigt sich wohl das Sittengesetz im menschlichen Selbstbewußtsein an? Die Antwort hierauf ist: mit dem kategorischen Imperativ: Du sollst; daher mit Auferlegung einer Verbindlichkeit. Deßhalb spricht nun der Verf. „von der unmittelbaren Wirkung der göttlichen Gesetzgebung.“ Er sagt (§. 27): „das göttliche Gesetz ist der Ausdruck des göttlichen Willens. Der göttliche Wille kann aber entweder gebietend oder nur einladend sein, im ersten Falle ist das göttliche Gesetz die Quelle der Pflichten, im zweiten ist es die Quelle der Räthe.“ So gelangt er hierauf zur Eintheilung der Pflichten, so wie zu der Lehre von der Pflichtencollision, die er mit passenden Beispielen beleuchtet. Doch gründlicher und ausgezeichnet hat er die Lehre von den Räthen behandelt (§. 30 S. 69—81). Er nahm hier die nöthige Rücksicht auf die Lehre der Väter. Treffend ist die Bemerkung S. 67: daß ein indirectes Zeugniß für die Realität des Rathbegriffes auch die kirchliche Unterscheidung zwischen einer vollkommenen und unvollkommenen Liebe, und die Erklärung ist, daß auch die letztere zur Seligkeit schon genügend ist.“ Sehr lesenswerth ist der §. 32, wo er die gegen die Realität des Rathbegriffes erhobenen Einwendungen widerlegt.

Nachdem der Verf. gezeigt, daß Gott durch seine Gesetzgebung dem Menschen eine wirkliche Lebensaufgabe gestellt, kömmt er im II. Abschnitte zu der Lehre von den subjectiven Bedingungen des sittlichen Lebens, da er die Frage stellt: ob und wie der Mensch in den Stand gesetzt sei, diese seine Lebensaufgabe zu realisiren? Er sagt (§. 33): „Hiezu ist vor Allem nicht nur erforderlich, daß er das göttliche Gesetz als die objective Richtschnur seiner Hand-

lungen überhaupt erkennen könne“ (welches Vermögen er in seiner Vernunft besitzt),“ sondern er muß auch das erkannte göttliche Gesetz auf die einzelnen Fälle, wo er handeln soll oder wo er gehandelt hat, anwenden können; er bedarf sonach auch einer subjectiven Regel, welche ihm vom Gewissen gegeben ist.“ Dieses ist daher nach dem Verf. die erste subjective Bedingung des sittlichen Lebens. S. 82 bemerkt er: „Stimme Gottes im Menschen kann das Gewissen genannt werden, weil in seinem Ausspruche das göttliche Gesetz selbst wiederklingt.“ Dies ist richtig, weil eben Gott in der Wesenheit des Geistes seinen Willen ausgedrückt. Indeß glauben wir, daß das Gewissen auch noch aus einem andern Grunde die Stimme Gottes genannt werden könnte. Dieser Grund ist angedeutet bei Joh. I. 9. Denn wie sollte der Logos wohl jeglichen Menschen, der da in die Welt kömmt, erleuchten? wie anders, als durch die Vernunft und insbesondere durch das Gewissen. Es ist demzufolge ein dynamischer Verkehr zwischen dem Logos und dem Geiste eines jeden einzelnen, indem der letztere besonders nach der Negation des Sittengesetzes die Vorwürfe in seinem Innern wider seinen Willen stehen lassen muß, weßhalb er sie auf eine äußere, ihm gegenüberstehende höhere persönliche Macht zu beziehen genöthigt ist, welche nur sein Herr, Gebieter und Retter sein kann. Man könnte dies Gewissen zum Unterschiede von dem ersten (subjectiven) das objective nennen [1]).

An die Lehre von dem wahrscheinlichen Gewissen knüpft der Verf. die Lehre vom eigentlichen Probabilismus, dann: vom Aequiprobabilismus, Tutiorismus und Pro-

---

1) Siehe: Adalbert Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes. 1. B. S. 156. 157.

babiliorismus. Diese Lehre ist sehr klar, gründlich und übersichtlich dargestellt; und hiedurch geeignet für einen jeden zur sichereren Orientirung. Den Ref. hat diese Parthie sehr interressirt und befriedigt. Wir wollen hier vom Verf. nur einen Punkt seiner Widerlegung des strengen Probabilismus anführen. S. 102 heißt es: der Probabilismus macht für sich den Grund geltend: „Wenn das Handeln nach der probableren und nach der probabelsten Meinung zulässig ist, so ist's auch das Handeln nach der einfach probablen Meinung, denn in letzter Instanz ist nicht die bloße Wahrscheinlichkeit, sondern die Wahrheit entscheidend; die objective Wahrheit kann aber sich ebensowohl auf Seiten der bloßen Probabilität, als auf Seiten der größern und größten Probabilität finden." Hierauf erwiedert der Verf.: „Kann darüber keine Gewißheit erreicht werden, wo sich die objective Wahrheit finde, so kann es sich einzig fragen, auf welcher Seite der Handelnde sie eher suchen müsse, ob auf Seiten der bloßen Probabilität, oder auf Seiten der größern Probabilität. Doch offenbar auf der letzteren. Er darf daher auch, wofern er seiner Ueberzeugung folgen will, nicht nach der weniger probablen und weniger sicheren, sondern er muß nach der probableren und sichereren Meinung handeln."

Bei der zweiten subjectiven Bedingung des sittlichen Lebens: der Freiheit, hat er viele Rücksicht auf die Widerlegung der Irrlehren des Jansenius und Bajus genommen, um die libertas a necessitate zu erweisen.

Die zweite (Haupt-) Abtheilung der allgemeinen Moral enthält die Lehre vom sittlich Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen. Der Verf. sagt S. 146: „Denken wir an die Gliederung dieser zweiten Abtheilung,

so ist vor allem die Bemerkung wichtig, daß das sittlich Gute und das sittlich Böse beim Menschen theils als vorübergehende Handlung, theils als beharrlicher Zustand vorkommen kann. Zunächst kommt das moralische Handeln in Betracht, weil die moralischen Handlungen die Erzeugerinnen moralischer Zustände sind. Die moralisch guten und die moralisch bösen Handlungen aber haben mit einander gemeinsam den Charakter der Moralität. Diesen beiden gemeinsamen Charakter werden wir zuerst in's Auge fassen, und daher handeln von den moralischen Handlungen überhaupt; sodann betrachten wir beide von einander gesondert zugleich mit den Zuständen, welche durch sie bedingt werden, und handeln daher zweitens von den moralisch guten Handlungen und dem moralisch guten Zustande (dem habituellen Guten) und drittens endlich von den moralisch bösen Handlungen und dem moralisch bösen Zustande (dem habituellen Bösen)." Die erste Unterabtheilung befaßt die Lehre von den moralischen Handlungen überhaupt (S. 147). Hieran knüpfte der Verf. zugleich die Lehre von der Imputation; auch handelte er hier, um die Wiederholung zu vermeiden, die Hindernisse der Freithätigkeit ab, welche andere Moralisten unmittelbar auf die Lehre von den subjectiven Bedingungen des sittlichen Lebens folgen lassen, weßhalb sie bei der Imputation wieder auf sie zu sprechen kommen müssen. Die zweite Unterabtheilung enthält zuerst die Lehre von den einzelnen sittlich guten Handlungen, und sodann: von der christlichen Tugend. Nicht unnütz ist hier die Lösung der Frage (S. 195): ob auch die Leichtigkeit, womit die Pflicht erfüllt wird, für die Bestimmung des Grades der Tugend maßgebend sei. Die dritte Unterabtheilung handelt vom Begriffe und Wesen der

actuellen Sünde, dann: von den Unterschieden, Ursachen und Folgen der Sünde, und zuletzt von der habituellen Sünde. Interressant ist §. 80, der eine Kritik der falschen Auffassungsweisen der Sünde enthält. Den Schluß macht die Lehre von der Sünde gegen den hl. Geist, welche der Verf. als die höchste Stufe der habituellen Sünde bestimmt.

Wir stehen nun bei der Würdigung der Darstellung der besonderen Moral. Der Verf. bestimmt dieselbe S. 260: „als die wissenschaftliche Entwicklung des sogenannten höchsten Moral-Princips." Er sagt: „demnach wird sich die besondere Moral zuerst zu verbreiten haben über die Wiedergeburt aus dem Wasser und h. Geiste: des christlichen Lebens Anfang. In diesem Anfang des christl. Lebens ist zwar schon der Keim zu seiner Vollendung enthalten, denn was über die Wiedergeburt hinausliegt, ist theils nur Bethätigung derselben, theils nur weitere Entfaltung und stufenweise Ausbildung." Es ist dies allerdings richtig. Denn so wie der Urmensch die Aufgabe hatte, sich in der ursprünglichen Liebeseinheit zu Gott freithätig zu bewahren, sie zu bethätigen, zu vervollkommnen und zu vollenden; also ist es auch die Bestimmung des Menschen nach der Taufe, die Setzung Gottes in derselben freithätig zu affirmiren. Hierauf fährt der Verfasser fort: „Es kommt beim christl. Leben ein Doppeltes in Betracht, die innere Gesinnung und die Bethätigung dieser Gesinnung." In der Formel seines Moralprincips ist beides ausgedrückt, wenn es heißt: „Bewähre dich als Nachfolger Jesu Christi durch einen Glauben, der da thätig ist in der Liebe. Der bloße Glaube genügt nicht, er muß belebt sein durch die Liebe, aber auch die bloße Liebe genügt nicht, sie muß wirksam sein oder sich bethätigen durch Werke." Nachdem

er so den Anfang oder das Werden des christl. Lebens beschrieben, hält er es für seine Aufgabe, „dieses Leben selbst in beiden genannten Beziehungen zu zergliedern und in seinen weiteren Entwickelungen darzustellen.“ Der gedachten Formel gemäß zerlegt sich daher die besondere Moral in zwei größere Abtheilungen: I. in die Lehre von der christl. Gesinnung; II. in die Lehre von der christl. Wirksamkeit; diesen beiden Eintheilungen geht aber „gleichsam als Einleitung voran die Lehre von der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heil. Geiste.“ Mit dieser Zerlegung der besondern Moral können wir nur einverstanden sein. — Doch wie handelt der Verf. die Lehre von der christl. Gesinnung in der ersten Abtheilung ab? dies lesen wir S. 267. Er sagt: „In der aufgestellten Formel des höchsten Moral-Princips sind zwei Tugendgesinnungen namentlich aufgeführt: der Glaube und die Liebe. Aus dem Glauben aber entwickelt sich die Hoffnung, welche durch die Liebe ihre Vollendung erlangt. Die nothwendige Voraussetzung dieser drei Tugenden ist die Demuth.“ „Sie werden vom h. Geiste der Seele eingegossen, und auch durch seine fortdauernde Wirksamkeit in der Seele erhalten. Demgemäß wurzelt die christl. Gesinnung in der Gemeinschaft und dem bleibenden Lebensverkehre mit dem h. Geiste. Und da endlich die gnadenreiche Wirksamkeit des h. Geistes ordentlicher Weise nur vermittelt wird durch die Kirche, so wird die wahrhaft christliche Gesinnung zugleich auch eine wahrhaft kirchliche sein.“

Wir können es nur loben, daß der Verf. das christlich sittliche Leben auf seine Grundidee zurückgeführt hat, die eben darin besteht, daß selbes nach dem Vorbilde Christi, dem zweiten Adam, sich gestalten müsse, wenn es Gott

wahrhaft wohlgefällig sein soll; und daß es zugleich von der Demuth, dann vom Glauben, von der Hoffnung und Liebe, so wie von der Gnade des h. Geistes unter der Leitung der Kirche getragen werde. Doch dürfte es gut gewesen sein, wenn er die Pflichten gegen Christus noch mehr hervorgehoben hätte (wie es Hirscher gethan), da er ja in dem Moralprincipe von der Nachfolge Christi spricht. Denn für das sittliche Leben des Christen ist ohne Zweifel das von der größten Wichtigkeit, was er S. 625 bemerkt: „Man vergleiche oft, was man ist, mit dem, was man sein soll; man vergleiche sich und seine Handlungen mit dem Gesetze Christi, mit seinem Beispiele. Man sei eifrig bedacht, jeden Tag irgend etwas zu thun, was uns Christo gleichförmiger macht. Denn nur insofern wir Christo gleichförmiger werden, werden wir vollkommener oder Gott wohlgefälliger, indem Gott an uns nichts liebt, als sein Ebenbild und die Aehnlichkeit mit seinem Sohne, an dem er allein Wohlgefallen hat." Der Verf. geht sonach, wie wir gesehen, von der Grundgesinnung des christlich sittlichen Lebens aus. Als diese bezeichnet er die Demuth. Nun ist dies allerdings wahr: soll der bereits erwachsene nichtgetaufte Mensch zum Glauben ans Christenthum gelangen und sich sittlich bekehren, so muß er zuvor nothwendig seine Bedingtheit von Gott, so wie seine sittliche Verderbtheit und Schwäche er- und anerkennen, mithin die Einsicht gewonnen haben, daß er sich durch sich allein nicht vollenden kann, da er sich weder von der sittlichen Schuld selber zu erlösen, noch ohne die göttliche Gnade im Guten zu beharren vermag. Insofern ist die Stellung der Demuth vom Verf. an die Spitze der speciellen christl. Moral gerechtfertigt. Er bemerkt hierüber mit Recht S. 268: „Um

glaubenswillig zu sein, wird erfordert, daß man für die Idee des Christenthums, d. h. für die Idee der Erlösung ein lebendiges Interesse besitze. Dieses lebendige Interesse ist aber wieder bedingt von dem Gefühle seiner eigenen Erlösungsbedürftigkeit, und dieses Gefühl eigener Erlösungsbedürftigkeit ist erst in und mit der Demuth gegeben;" wozu allerdings auch die Furcht der göttlichen Strafgerechtigkeit etwas beiträgt. Allein die Demuth gilt nur bei einem Erwachsenen, welcher erst in die christliche Kirche eintritt, als die erste Grundäußerung der sittlichen Gesinnung; bei dem im Schoße der Kirche Gebornen und als Kind schon Getauften ist dagegen die erste Grundäußerung der christlich-sittlichen Gesinnung der Glaube, der gestützt auf die Hoffnung durch die Liebe sich zu aktualisiren sucht; deshalb ist hier die Demuth auf andere Weise der Stütz- und Haltpunkt des christlich-sittlichen Lebens; und zwar insofern: soll die gläubige Gesinnung sich fortan bei dem sittlich sich entwickelnden Christen erhalten, so kann dies nur geschehen, wenn sie stets von der Demuth getragen wird. Daher kann auch hier die Behauptung des Verf.: „die Demuth ist die Grundlage der Grundlage" (nämlich des Glaubens), nur in diesem Sinne genommen, auch als richtig anerkannt werden. Zu diesen primären Gesinnungen fügte er weiter noch hinzu: die Gesinnung der Selbst- und Nächstenliebe, die aus der Gesinnung der Gottesliebe zum Theil hervorgehen. Er hat somit die gesammte christlich-sittliche Gesinnungsweise dargestellt. Wir finden dies ganz gegründet, da Christus selber hingedeutet hat, daß das ganze christliche Leben darin bestehe: Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben; indem in der

That alle andern Pflichten nur die Darstellung und Erweise dieser Grundgesinnungen sind.

Doch blieb der Verf. in dieser Abtheilung bei der Darstellung der Lehre von der christl. Gesinnung nicht immer bei der Aeußerungs-Sphäre derselben stehen, sondern schweifte zuweilen auch in das Gebiet ihrer Bethätigung (d. h. in die Lehre von der christl. Wirksamkeit) hinüber. Denn so spricht er z. B. §. 147 von den Erweisen der Gottesliebe, als: dem Gehorsame, dem Eifer für Gottes Ehre, von der Danksagung; dann im §. 152 von den vornehmsten Erscheinungsweisen der christl. Nächstenliebe, als Liberalität, christl. Humanität, dann von der toleranten Liebe, von der dankbaren Liebe gegen Wohlthäter. Hier sind offenbar schon äußere Manifestationen der innern liebenden Gesinnung gegen Gott und den Nächsten berührt. Wir wissen wohl, daß es der Verfasser wahrscheinlich deßhalb gethan, weil sich Gesinnung und Bethätigung nicht so leicht trennen lassen, und um der Wiederholung auszuweichen. Auch hat es der Verf. selber erkannt, daß er zuweilen die Grenzen der Gesinnung bei der Darstellung überschritten, daher er im §. 156: „Ordnung der Liebe“, S. 373 bemerkt: daß er, „um die allgemeinsten Grundsätze über die Ordnung der Liebe zu bezeichnen, über das Gebiet der Liebegesinnung öfters in's Gebiet der thätigen Liebe werde hinübergreifen müssen, indem gerade bei dieser letzteren gedachte Grundsätze am meisten Anwendung finden.“ Indeß meinen wir: es würde besser gewesen sein, wenn er mit Hintansetzung aller dieser Rücksichten bei der ursprünglich schön und richtig angelegten Anordnung seines Systems streng geblieben wäre. — In der zweiten Abtheilung der besonderen Moral entfaltet der Verf. die Lehre von der

christl. Wirksamkeit. Seine Entwicklung ist folgende: Er sagt S. 381 und 382: „In der „bisher" beschriebenen christl. Gesinnung besteht das wahre Leben der Seele, ihre Verbindung mit Gott. Jedes wahre Leben aber äußert sich thätig; thätig wird sich daher auch die christl. Gesinnung äußern, aus der geheiligten Gesinnung werden Werke hervorgehen, welche der Beweis, die Frucht und die Vollendung dieser Gesinnung sind. Fragt man aber, wie die christl. Gesinnung sich bethätigen müsse, oder welches die h. Werke seien, die aus einem geheiligten Innern wie aus ihrer fruchtbaren Quelle gleichsam von selbst hervorfließen; so sind, um diese systematisch darzustellen, die sittlichen Sphären in's Auge zu fassen, innerhalb deren der Mensch überhaupt zu wirken hat. Der Mensch nimmt eine sittliche Stellung ein theils gegen Gott, theils gegen die vernünftigen, der Seligkeit theilhaftigen oder fähigen Geschöpfe Gottes." Zu diesen aber gehören: „die eigene Person; die Mitmenschen auf Erden; die Seelen im Fegefeuer und die Engel und Seligen im Himmel. Zu seinen Mitmenschen auf Erden nimmt der Christ wieder eine Stellung ein: a. im Allgemeinen, insofern alle Menschen Kinder Gottes und seine Miterben der Seligkeit sind; und b. im Besonderen, indem er Glied ihrer eigenen gesellschaftlichen Verbindungen ist. Die Grundformen aller gesellschaftlichen Verbindungen aber sind: Familie, Staat, Kirche." Nun gibt der Verf. den Grund an: weßhalb er die Lehre von der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen die Kirche der Lehre von der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen Gott unmittelbar angeschlossen hat. Denn Stapf z. B. hat sie unter der Rubrik der Socialpflichten (Societates publicae) angebracht und ebenso Klee und Lomb. Der

Verf. sagt: „Unter diesen gesellschaftlichen Ordnungen ist jedoch die Kirche, obwohl als streitende auf Erden nur aus Menschen bestehend, nicht rein menschlich, vielmehr ist sie göttlich und menschlich zugleich, beides in ungetrennter Einheit. Und da ihre göttliche Seite die höhere ist, wird es am zweckmäßigsten sein, die Lehre von der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen die Kirche der Lehre von der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen Gott unmittelbar anzuschließen.“ Ebenso gibt der Verf. auch einen Grund an, weßhalb er die Verehrung der Engel und Heiligen als mittelbare Gottesverehrung behandelt. Er bemerkt: „die Verehrung der Heiligen, als der nächsten Freunde Gottes, in denen sich seine Herrlichkeit am glänzendsten abspiegelt, ist ihrem letzten Grunde nach selbst nur wieder Verehrung Gottes und wird daher am zweckmäßigsten gleich nach dieser behandelt als mittelbare Gottesverehrung.“ Hiemit haben wir eine Uebersicht der ganzen Anordnung der Lehre von der christl. Wirksamkeit erhalten. Was aber noch die Frage betrifft: ob der Christ auch Pflichten gegen die Thiere habe? so bemerkt der Verf. S. 382.: „Da die Thiere, nach Lehre der Offenbarung, dem Menschen nur Mittel zur Erreichung seiner Zwecke sind, so nimmt der Mensch gegen diese als solche keine sittliche Stellung ein, er hat gegen sie im strengen Sinne des Wortes keine Pflichten;“ er schuldet die „vernünftige und gottgefällige Art ihres Gebrauches nicht diesen unvernünftigen Geschöpfen als solchen.“

Bei der Durchlesung des I. Abschnittes, wo der Verf. die Bethätigung der christl. Gesinnung in der Richtung auf Gott und auf die Kirche, als die unmittelbare Stellvertreterin Gottes behandelt, schien es uns, daß es gut

gewesen, wenn er die Pflichten gegen Gott, als den Dreieinigen, noch mehr betont hätte, wie dies Stapf (in seiner Moral 1841. 2. B. im §. 186, 187 und 188) gethan. — Nützlich ist hier die Bemerkung des Verf. für die Seelsorger (S. 293), daß Innocenz XI. die These condemnirt hat: „Absolutionis capax est homo quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis et incarnationis Domini nostri. — Schön macht der Verf. ferner auf die verschiedenen Stufen des Gebetes (§. 170), wie sie die h. Theresia dargestellt hat, aufmerksam. Dies höhere geistige religiöse Leben, wäre allerdings für unsere Zeit, wo man rein nur in die Außenwelt vertieft ist, beherzigungswerth. — Doch am meisten instructiv hat der Verf. die Lehre über das Verhalten des Christen in Absicht auf die Sakramente der Eucharistie und Buße durchgeführt. Beachtenswerth ist hier für die Seelsorger die Lösung der Frage (S. 428): wie oft der Christ die h. Communion empfangen solle. Nicht minder wichtig ist für sie sodann auch die Bemerkung des Verf. in Betreff der Frage: ob die Enthaltung von der Communion den Neubekehrten als Buß- und Besserungsmittel aufzuerlegen sei. Er sagt S. 429: „Gewiß ist das keine Buße, die den Sünder des nothwendigen Mittels“ (der Communion) „beraubt, im Stande der Buße zu verharren. Man will, daß der Büßer über seine bösen Gewohnheiten, über die eingewurzelten sündhaften Neigungen und über alle Feinde seines Heiles siegen solle, und entfernt ihn doch von der Quelle der Gnaden; mitten unter den heißesten Kämpfen entwaffnet man ihn und gerade in dem Zeitpunkte, wo seine Kräfte am meisten Gefahr laufen, wieder zu erliegen, entzieht man

ihm das Brod, das bestimmt ist, dieselben aufzufrischen und neu zu beleben.“ Doch weit mehr Aufschlüsse für die Praxis werden die Seelsorger noch in der Lehre vom Sakramente der Buße finden, wo der Verf. mit Rücksicht auf die Entscheidungen der Concilien von Trient, Florenz, sowie von der IV. Lateransynode jene Punkte besprochen hat, worin die Moral und Pastoral sich berühren. Zum Belege verweise ich auf S. 436, 446, 452, 453, 454, 456, 463. Was die Bethätigung der christl. Gesinnung in Bezug auf die Kirche betrifft, so hat der Verf. (S. 471) trefflich hervorgehoben, daß der Christ auch im Geiste des Kirchenjahres leben müsse.

Kurz wollen wir nun noch angeben, wie er die Pflichten des Christen gegen sich selbst und den Nächsten abzuleiten und zu gliedern sucht. Er sagt S. 525: „In der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen sich selbst besteht die wahre thätige Selbstliebe; in der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen die Mitmenschen auf Erden und die Seelen im Fegefeuer besteht die wahre Nächstenliebe.“ Daher stellt er folgende Rubriken auf: 1. „Sorge für das eigene wie das fremde leibliche Leben und für alle Bedingungen des leiblichen Lebens, doch in Unterordnung des Leibes und der leiblichen Güter unter die Seele. 2. Sorge für die Seele und alle Kräfte der Seele, der eigenen, wie der meines Mitmenschen, doch in Unterordnung der Seele unter Gott. 3. Bethätigung der Liebe gegen die Seelen im Fegefeuer.“ Zum Schlusse fügt er hinzu: die Socialpflichten (in der Famile und im Staate). Vor diesen behandelt er die Grundbedingungen des gesellschaftlichen Verkehrs überhaupt: „1. Wahrscheinlichkeit und Treue. 2. Glauben und

Vertrauen in Beziehung auf den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen unter einander. 3. Halten auf Ehre und guten Namen;“ so wie: „die Sorge für das gesellschaftliche Wirken oder für eine angemessene Berufsthätigkeit.“ Was aber die Ansicht des Verf. über einige Zeitfragen betrifft, als: Warum es nothwendig sei, daß der Mensch persönliches Eigenthum besitze? so stimmt er der Meinung des h. Thomas bei (S. 565). Dann: in der Frage über den Ursprung des Staates, verwirft er die Socialtheorie, welche er mit vieler Gründlichkeit (S. 667—669) widerlegt. Wir haben sonach beiläufig einen Blick in den Inhalt des Werkes vom Hrn. Verfasser gewonnen. Wir ersehen hieraus, daß das Eigenthümliche seiner Begründung der Sittenvorschriften hauptsächlich darin besteht, daß er hiebei nicht bloß auf die Aussprüche der h. Schrift und der Vernunft, sondern auch auf die Entscheidungen der Concilien, der Päpste, auf die wissenschaftliche Tradition der Moral, auf die Lehren der Väter und der Scholastiker (im besseren Sinne) Rücksicht nimmt. Es ist somit dieses Moralwerk ein sehr instructives, da der Verf. in demselben auch viele casuistische Fragen entschieden und ihm als Anhang eine Sammlung der kirchlich condemnirten Moralsätze beigefügt hat, welche nicht bloß für die Wissenschaft, sondern auch für die Praxis nothwendig und nützlich ist. Es enthält dieses Lehrbuch ohne Zweifel die Zusammenstellung des Wissenswürdigsten aus der christkatholischen Moral, welche so zum übersichtlichen Studium für Akademiker sich treffend eignet. Da es uns scheint, daß sich gegen das Werk des Hrn. Verfassers nur Rügen von sehr geringer Bedeutung erheben lassen; so glauben wir daß

selbes im Gebiete der theologischen Literatur gewiß eine sehr ehrenvolle Stelle einnehmen wird.

Dr. Zukrigl.

2.

Die älteren Matrikeln des Bisthums Freysing. Herausgegeben von Dr. **Martin v. Deutinger**, Dompropst in München. Zweiter Band. München 1849. Verlag der erzbischöflichen Ordinariats-Kanzlei. 617 S. Subscriptionspreis geb. 2 fl. 42 kr.

Dieser Band enthält die zweite Hälfte der Schmidtschen Matrikel, oder Vol. III. bis Vol. V. des Manuscripts in Folio. Es sind hier die Landdecanate Aibling, Dorfen, Dachau, Gindlkofen, Ginzelhofen, Gräfing, Hirtelbach, Inkofen, Ramersdorf, Schwaben, Tölz, mit ihren Pfarreien und Beneficien auf dieselbe Weise beschrieben, wie in der Anzeige des ersten Bandes S. 541 ff. der Quartalschrift vom vorigen Jahre angegeben ist; die Decanate Warngau, Wasserburg und Rottenbuch folgen im dritten Band. Als die größten Decanate erscheinen Ginzelhofen mit 24 und Hirtelbach mit 26 Pfarreien, die kleinsten Rottenbuch mit acht und Schwaben mit sieben Pfarreien, wobei jedoch zu bemerken ist, was schon a. O. S. 543 angeführt wurde, daß eine Menge Filialkirchen regelmäßigen oder mit andern wechselnden Gottesdienst mit eigenen Priestern haben. Die dem Umfange nach größte Pfarrei der Erzdiöcese München und Freysing ist Velden im Decanate Dorfen. Sie hat 12 Filialkirchen, in derer mehrern das erwähnte Verhältniß stattfindet, zu welchem Zwecke

der Pfarrer auch drei Corporatoren zu halten verpflichtet ist. Die kleinsten nach der Seelenzahl sind die Pfarreien Ober-Marbach mit 50, Poigenberg mit 76, Wenigmünchen mit 98 Communicanten.

Die in der Schmidt'schen Matrikel dargestellte Eintheilung der Decanate und Pfarreien hat seit dem Jahr 1740 mancherlei Abänderungen erlitten, welche in den Noten überall angegeben sind. So machte die Größe einzelner Decanate und die Errichtung neuer Pfarreien die Bildung neuer Decanate nothwendig, wie aus dem Decanat Aibling das neugebildete Decanat Rosenheim abgeschieden wurde, aus dem Decanate Dorfen wurden zwei Decanate gebildet: Dorfen und Velden; aus dem Decanate Hirtelbach die Decanate: Sittenbach und Scheyern. Noch bedeutender war die Vermehrung der Pfarreien, sie wurde nothwendig durch die große Menge von Filialkirchen mit eigener Pastoration, noch mehr nach der Aufhebung der Stifte und Klöster, wo die bis dahin incorporirten Pfarreien neu organisirt, und andere ganz neu gegründet werden mußten. Diese Veränderungen hatten zur Folge, daß einzelne Pfarreien andern Decanaten zugetheilt, auch wohl benachbarten Diöcesen, Augsburg und Regensburg, selbst auswärtigen wie Salzburg und Brixen überlassen wurden.

Für die geistige Bildung der Freising'schen Geistlichkeit bietet die vorliegende Matrikel zwei bemerkenswerthe Erscheinungen dar, eine in der ältern und eine in der neuern Zeit; jene besteht in der ansehnlichen Zahl graduirter Herren, Licentiaten und Doctoren nicht nur der Theologie, sondern in gleichem Verhältnisse auch beider Rechte und der Philosophie, und dies nicht sowohl in

den Reihen des höhern Klerus, wo man es eher erwarten konnte, als in jenen der Curatgeistlichkeit; diese zählte im Decanate Freisingen 5, im Decanate München 10, im Decanate Landshut 8, und auch in den übrigen Decanaten durchschnittlich 2 bis 3 graduirte Pfarrer und Beneficiaten. Diese für den wissenschaftlichen Sinn der baierischen Geistlichkeit in jener frühern Zeit zeugende Erscheinung erklärt sich wohl daraus, daß die Theologen ihre Studien weniger auf Lyceen als auf der Universität machten, welche ihrem wissenschaftlichen Streben mehr als ein Gebiet aufschloß. Was aus der neuern Zeit hier eine Erwähnung verdient, ist die ansehnliche Zahl historisch-statistischer Einzeln-Beschreibungen (Monographien) von ganzen Decanaten und einzelnen Pfarreien, welche sich in historischen Sammlungen oder in Schriften von Privaten gedruckt vorfinden, oder handschriftlich bei dem Ordinariat vorliegen, und worauf in den Noten verwiesen wird. Diese in mehr als einer Hinsicht verdienstlichen Arbeiten gehören wohl mit zu den Früchten der durch Maichelbeck und Westenrieder zuerst angeregten historischen Studien in Baiern, welche neben den bekannten Forschungen über die baierische Urgeschichte mancher fleißigen Geistlichen auf solche Orts- und Bezirks-Beschreibungen geführt haben.

Was Referent in der Anzeige des ersten Bands hinsichtlich der Parochialverhältnisse als bemerkenswerth Seite 541 ff. ausgehoben hat, das kommt natürlich in diesem zweiten Bande alles wieder, manchmal im verstärkten Maße vor. Referent will nur ein Beispiel anführen, Zehentbezüge betreffend. Die Pfarrei Egmating im Decanat Schwaben hat 7 Filiale (mit Kapellen); in diesen Orten zusammen theilen sich mit dem Pfarrer nicht weniger als

24 Mitzehenter in den Zehnten, welche Zahl begreiflich wird, wenn man liest, daß darunter mehrere Privat-Personen begriffen sind, und die Theilung nach Höfen, selbst nach einzelnen Aeckern geschah. Wie verdrießlich mußte ein solcher Bezug sein?

Drey.

3.

Der Papst als Fürst des Kirchenstaats. Ein historisch-politischer Versuch von P. Karl Brandes, O. S. B., Professor der Geschichte und des Kirchenrechts. Einsiedeln, 1849, Druck und Verlag von Gebrüder K. u. N. Benziger. VIII. und 62 S. Preis 18 kr.

In dem Vorworte bemerkt der Verfasser, daß seine Schrift aus mehrern Aufsätzen in dem historisch-kirchlichen Wochenblatte: dem Pilger, hervorgegangen ist, indem bei der Bearbeitung jener Aufsätze die hohe Bedeutung des Gegenstandes sich ihm noch lebendiger vergegenwärtigte, und so habe, was dort nur theilweise ausgeführt oder auch nur angedeutet werden konnte, hier eine weitere Besprechung gefunden. Da jedoch der wichtige Gegenstand auch hier keineswegs erschöpft werden konnte, so läßt der Verfasser die Absicht durchblicken, bei größerer Muße das Institut der päpstlichen Souveränetät in allen Epochen seines Bestandes zu beleuchten, und die Gesetze zu erforschen, nach denen bei gegebenen Veränderungen der politischen Verhältnisse in Europa, auch darin eine Umgestaltung erfolgen könnte.

In der vorliegenden Schrift wird die weltliche Souveränetät des Papstes nur in zwei Beziehungen besprochen,

nämlich in Beziehung auf ihre Bedeutung oder ihre moralische Nothwendigkeit und politische Berechtigung, und in Beziehung auf die geschichtliche Entstehung und Bildung des Kirchenstaats. Vorangeschickt sind Bemerkungen über den politischen Charakter desselben; der Verfasser macht nämlich gleich Andern, welche sich über die obschwebende Frage öffentlich haben vernehmen lassen, darauf aufmerksam, daß diese Frage völlig verschieden sei von der Frage der kirchlichen Suprematie des Papstes; diese ist von dem Stifter der Kirche selbst gegründet, der Kirchenstaat nicht, in der Verwaltung des kirchlichen Primats hat das Papstthum höhere Verheißungen, in der Verwaltung seines weltlichen Ländergebiets hat es keine; darum war diese Verwaltung von jeher denselben Gebrechen und Uebelständen ausgesetzt wie andere Staaten, darum bedurfte sie wie andere Regierungen von Zeit zu Zeit bessernder Nachhilfe und Reformen, und Pius IX. unternahm es, soche nothwendig gewordene Reformen durchzuführen, übrigens im völligsten Einverständnisse mit den andern europäischen Fürsten, worauf er sich in seiner Allocution vom 28. April 1848 ausdrücklich beruft. Der Verfasser zeigt sofort, wie dieser Reformen ungeachtet es einer zwar kleinen, aber thätigen und verwegenen Umsturzpartei gelingen konnte, die größere aber passive Mehrheit der Bevölkerung, namentlich die Jugend zur offenen Revolution fortzureißen.

Ueber die Bedeutung der weltlichen Souveränetät des Papstes und seines Sitzes in Rom bemerkt der Verfasser zuerst, daß die katholische Kirche desselben mit wesentlicher Nothwendigkeit nicht bedürfe, da der Papst nicht der politische, sondern der moralische und geistige Mittelpunkt

der Kirche ist, dieser aber ebenso gut in Gaeta, in Majorka, in Philadelphia oder Peking liegen könnte, wie zu Rom, daher wenn auch die Römer in Abfall und Unglauben versinken würden, der Papst (nicht wie der Verfasser sich ausdrückt, Bischof von Rom in partibus infidelium bleiben, der Papst ist nie ein bloßer Titularbischof) dann Bischof derjenigen Stadt heißen würde, in welcher er seinen bleibenden Wohnsitz nehmen würde: ubi Petrus, ibi Roma. Dennoch aber habe es der göttliche Gründer und Lenker seiner heiligen Kirche so gefügt, daß sein irdischer Stellvertreter, der oberste Hirte seiner Heerde, in Rom ein Haus und in der Peterskirche einen Altar, und im Vatikan einen Thron fand, der durch seine mäßige Macht keinen andern Herrscher beunruhigen, keinen in Versuchung führen konnte, darnach zu gelüsten, dennoch aber hinreichte, um dem höchsten Richter und Oberhaupt der Christenheit eine freie und unabhängige Stellung zu gewähren. Nach dieser einleitenden Bemerkung entwickelt der Verfasser die inneren und äußeren Gründe für die Entstehung und den historischen Bestand der weltlichen Herrschaft der Päpste.

Den ersten Grund, der insofern kein Grund ist, weil das Nothwendige sich selbst begründet, findet er in der historischen Nothwendigkeit, mit welcher sich die weltliche Souveränetät der Päpste bildete. Durch drei Jahrhunderte vor allen andern Bischöfen der Verfolgung ausgesetzt (dreißig Päpste starben als Märtyrer), in den nächstfolgenden Zeiten in alle kirchlichen Bewegungen, bald auch in die politischen Angelegenheiten Roms und Italiens hineingezogen, wurden sie allmälig Landesherren, ohne daran zu denken, ohne es zu wollen, und man kann sagen, trotz ihres drei Jahrhunderte langen Widerstrebens. Ihre zeit-

liche Souveränetät ist daher wie das Walten der göttlichen Fürsehung gerechtfertigt in sich selbst.

Der zweite Grund der moralischen Nothwendigkeit liegt darin, daß der Papst in seiner weltlichen Souveränetät gegen den Andrang und Einfluß der übrigen Souveräne eine zeitliche Gewähr und äußere Sicherheit nöthig hatte, um so durch seine persönliche Unabhängigkeit auch die Unabhängigkeit des Gewissens aller Gläubigen wahren, und Allen eine sichere Freistätte bieten zu können. Und dieser durch seine Unabhängigkeit bedingten Freiheit bedurfte der Papst, nicht nur um für sich selbst frei zu sein, er mußte auch nach Außen in Jedermanns Augen frei und unabhängig erscheinen, um mögliches Mißtrauen und daraus entstehenden Ungehorsam der Gläubigen, Entzweiung der christlichen Nationen und partielle Schismen zu verhüten; diesen Grund hebt Pius IX. in seiner Protestation besonders hervor, indem er sagt: unter den Gründen, die uns zu der Entfernung aus Rom bewogen haben, ist derjenige der wichtigste, daß wir die volle Freiheit in Ausübung der Gewaltfülle des heiligen Stuhles bewahren, indem es unter den gegenwärtigen Umständen dem katholischen Erdkreise scheinen könnte, als sei dieselbe nicht mehr voll und frei in unseren Händen.

Aber der Papst muß in seinem Land, in seiner Stadt ebenso frei und unabhängig sein, wie er dies nach Außen sein muß; zwar muß er seinerseits als weltlicher Fürst sein Land so regieren, daß die Institutionen, die er ihm gibt, durch eine gewisse patriarchalische Weisheit das reine Verhältniß des Regierenden zu den Regierten ausdrücken; aber dagegen sollen auch seine Unterthanen ihn nicht in der freien Ausübung seines erhabenen Amtes stören oder

beirren, denn es ist klar, daß wenn der Papst in seinen Staaten Gewalt leiden müßte, wenn der tolle Eigensinn der Menge oder die verwegenen Anschläge einer überfrechen Partei ihn unter ihr tyrannisches Joch zu zwingen vermöchten, die Ruhe und Sicherheit der ganzen Kirche gestört und auf's tiefste erschüttert werden müßte. Zum Schluß erinnert der Verfasser daran, wie der Leichtsinn und Hochmuth der Römer gegen den Papst jedesmal die Ursache der Zerrüttung und Verödung von Rom selbst geworden, die Könige aber, die sich am Gesalbten des Herrn vergriffen, ihren eigenen Thron erschüttert und umgestoßen haben, wogegen die jüngsten Gewaltthaten der Römer ein allgemeines Interesse und eine allgemeine Theilnahme für den Papst hervorgerufen haben, zum deutlichen Beweise, daß der Kirchenstaat ein universales, ein europäisches, ein katholisches Institut ist. Unsere Leser werden hieraus entnehmen, das P. Brandes nach Dupanloup gearbeitet, wie er auch die bekräftigenden Zeugnisse von Thiers und Dupin derselben Quelle entnommen hat.

Ausführlicher und selbstständiger hat er den zweiten Punkt, die geschichtliche Entstehung und Bildung des Kirchenstaats behandelt, obwohl auch hier die von Dupanloup nur kurz gezeichneten Hauptgedanken zu Grunde liegen. Hr. Brandes unterscheidet in der Bildungs-Geschichte des Kirchenstaats acht Zeitstufen. Die ersten Spuren der weltlichen Unabhängigkeit der Päpste findet er in den Folgen der Thatsache, daß Constantin den Sitz seiner Regierung nach Byzanz verlegte, und damit Rom gewissermaßen dem obersten Lenker der Kirche überließ, wodurch die Päpste in die Lage kamen, daß sie die von den ersten christlichen Kaisern den Bischöfen überlassene

Verwaltung vieler bürgerlicher Verhältnisse nicht nur in einem größern Umfange führen, sondern auch bei der zunehmenden Schwäche des Kaiserthums in den folgenden Zeiten der Völkerwanderung durch ihr Ansehen und die großen Besitzungen der römischen Kirche das bedrängte Volk schützen konnten; wovon als das erste Beispiel die freilich noch immer klägliche Begünstigung angeführt wird, daß Alarich nach der Eroberung Roms wenigstens der Kirchen und der darein Geflüchteten schonte.

In den folgenden vier Nummern wird ausgeführt, was die Päpste bis auf Gregor II. für Rom und Italien gethan; und welchen politischen Einfluß ihnen die Zeitumstände verschafft haben; zuerst wie Leo d. Gr. in der ungünstigsten Lage des dahinsinkenden römischen Westreiches, als Aetius mit dem Reste des Heeres noch in Gallien stand, durch den Eindruck seiner Persönlichkeit und seiner Würde den Hunnenfürsten Attila bestimmt, nach den untern Donaugegenden zurückzukehren, und dadurch Rom vor dem Schicksal Aquileias und Italien vor den Verwüstungen bewahrt, welche Gallien durch ihn erfahren hatte. Minder erfolgreich aber darum nicht minder anerkennungswerth waren die Bestrebungen der Päpste Pelagius I., Vigilius und Johann III. für die Stadt Rom während ihrer Bedrängung durch Totila. Ausgezeichnet erscheint aber in dieser Beziehung Gregor der Große; dieser Papst, von dessen Sorgfalt für das Wohl der Kirche, für die christliche Bildung und Erziehung seine Schriften und besonders seine Briefe Zeugniß geben, fand in seinem reichen Geiste die Mittel, auch für das leibliche Wohl seiner Mitmenschen, für die Sicherheit und den Frieden Italiens zu sorgen; er gab Vorschriften für die Bewirth-

schaftung der Patrimonialgüter der Kirche wie seiner eigenen, für die Regierung der Provinz, für die Befestigung und Vertheidigung der Städte, denen er Proviant, Magistrate, selbst Militärkommandanten schickte, und ihnen die gemessensten Befehle ertheilte, und endlich als die griechischen Kaiser weder den Krieg nachdrücklich führen, noch Friede schließen wollten, unterhandelte er selbst mit Aigilulf einen Separatfrieden für sich und die römischen Besitzungen. So erschien er als Mittelpunkt der Regierung und Ordner aller politischen Verhältnisse in Italien ohne Jemands Einsprache.

Während der Periode der monotheletischen Händel und der Bilderstürmerei nahm die Sorge für die gesunde Lehre und die Abwehr der despotischen Eingriffe der byzantinischen Kaiser in das kirchliche Gebiet die ganze Thätigkeit der Päpste in Anspruch, mittlerweile hatte aber in Italien die Macht der Longobarden mehr und mehr um sich gegriffen, und bedrohte Rom selbst mit den Vergewältigungen, wie früher die Ostgothen sie geübt hatten. Da nun von den Kaisern keinerlei Hilfe mehr zu erwarten war, wandte sich Papst Gregor III. an den fränkischen Major-domus Karl Martell, welcher ihm auch durch eigene Boten seinen Schutz zusagen ließ, von einem Feldzug aber nach Italien durch andere Staatsrücksichten abgehalten wurde; doch trug dies dazu bei, daß König Luitprand sich bewegen ließ, vier der bedeutendsten Städte des ducatus romanus (Romagna) dem Papste Zacharias zurückzugeben. Eben dieser, von den Bewohnern des Exarchats, in welches Luitprand eingebrochen war, um Hilfe und Vermittelung angegangen, bewirkte, daß der König ihm das Gebiet von Ravenna und Cesena in gleicher Weise wie die vier Städte

der Romagna überließ. In allen diesen Verhältnissen handelten die Päpste selbstständig, ohne Auftrag von Seite der Kaiser, mit dem Vertrauen der Völker beehrt, und als Auctorität von den Fürsten anerkannt.

Es mag dahingestellt sein, ob man darin schon eine vollständige Souveränetät der Päpste erblicken könne oder nicht; jedenfalls bildeten diese Verhältnisse eine sehr bedeutsame Grundlage dazu, und rascher drängten sich die Ereignisse von nun an der Entscheidung entgegen, durch welche jene Souveränetät förmlich ausgesprochen werden sollte. König Rachis, der neue Einfälle in das päpstliche Gebiet gemacht hatte, gab zwar auf die persönliche Vorstellung des Papstes das Eroberte zurück, aber nicht so Aistulph, der das Exarchat mit der Hauptstadt Ravenna neuerdings weggenommen hatte. Da alle Vorstellungen des Papstes Stephan II. wirkungslos blieben, war dieser genöthigt, sich an Pipin, nunmehr König der Franken, zu wenden, und begab sich, von diesem durch eine besondere Gesandtschaft eingeladen, im November 753 selbst nach Frankreich, wo er über den Winter blieb; im Frühjahr zog Pipin mit einem Kriegsheer über die Alpen, und würde wohl jetzt schon die Macht der Longobarden gänzlich gebrochen haben, wenn nicht der Papst zur Milde gestimmt hätte, er begnügte sich daher mit einem Vergleiche, in welchem Aistulph und seine Genossen eidlich versprachen, Rom und die Umgegend nicht ferner beunruhigen, und die widerrechtlich genommenen Städte herausgeben zu wollen. Aber Aistulph hielt nichts von Allem, zog vielmehr im folgenden Jahre selbst gegen Rom, welches er drei Monate lang belagerte; der Papst sah sich zum zweitenmale genöthigt, die Hilfe der Franken anzurufen,

die aber seiner unzeitigen Nachsicht wegen diesmal nicht so bereitwillig erfolgte, er mußte dreimal bitten. Doch erschien Pipin im J. 756 mit seinen Franken, schlug die Longobarden gänzlich und zwang sie, alle von ihnen widerrechtlich in Besitz genommenen Städte, einundzwanzig an der Zahl, in seine Hände zu überliefern, die er dann an den Papst zurückgab; dies ist die berühmte Pipinische Schenkung, wodurch die bisherige factische Souveränetät des Papstes einen juristischen Charakter erhielt, und der Kirchenstaat eigentlich gegründet wurde. Die fortgesetzten Umgriffe und Ränke Dietrichs (auch Desiderius genannt) nöthigten endlich den Papst Hadrian sich an Karl d. Gr. zu wenden, welcher in einem Feldzuge dem Reiche der Longobarden ein Ende machte, bei seinem feierlichen Empfange in Rom die Schenkungsurkunde seines Vaters sich vorlesen ließ, und sie nicht nur bestätigte, sondern auch noch neue Besitzungen, unter andern das Herzogthum Spoleto hinzufügte.

Dieß als kurzer Auszug aus der historischen Darstellung des Verfassers, worin man den Professor der Geschichte erkennt. Wiewohl nach der ausgesprochenen Absicht mehr ein Grundriß als eine erschöpfende Darstellung, ist doch das Gegebene reich an Details und Nebenumständen der Hauptbegebenheiten, anziehend durch die Charakterschilderungen der Päpste, welche zur Begründung der weltlichen Souveränetät beigetragen, wie auch der gothischen, longobardischen und fränkischen Könige, welche in dieser Geschichte sich einen Namen gemacht; auch an historischen Reflexionen fehlt es geeigneten Ortes nicht. Bei der klaren und lebendigen Darstellung übersieht man es gern, wenn hie und da die Farben etwas stark aufge-

tragen sind, so z. B. kann die Verwüstung, welche Alarich in Rom angerichtet — S. 16 — nicht so vollständig gewesen sein, wenn die Gothen unter Teja noch vollbringen konnten, was S. 25 erzählt wird; ebenso wenn S. 30 gesagt wird, was die Longobarden aus Rom gemacht haben würden, wenn Gregor I. nicht gewesen wäre, — einen Schutthaufen wie Ninive oder Theben.

Drey.

4.

Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften. Eine Monographie als Beitrag zur Geschichte der Glaubens- und Sittenlehre in den ersten Jahrhunderten von Dr. August Neander. Zweite, zum Theil umgearbeitete Auflage. Berlin, Ferd. Dümmler's Buchhandlung 1849. XII. u. 467 S. Groß Octav, Pr. 4 fl. 6 kr.

Es sind jetzt gerade 25 Jahre verflossen, seit Neander die erste Auflage seines Antignostikus veröffentlichte [1]), und trotz des berühmten Namens Neander waren doch noch immer Exemplare vorhanden; ein Beweis, wie beschränkt bei monographischen Werken der Preis — ich will nicht sagen der Leser, aber doch der Käufer ist. Ein besonderer, für die kirchenhistorische Wissenschaft leider ungünstiger Umstand, veranlaßte diese neue Auflage. Neander, jetzt 61 Jahre alt, leidet nämlich seit längerer Zeit so sehr an den Augen,

---

1) Eine Recension jener ersten Auflage findet sich schon im Jahrgang 1825 der Quartalschrift, S. 646—664, aus der Feder des sel. Möhler.

daß er sein großes Werk über allgemeine Kirchengeschichte nicht mit der gewünschten Rüstigkeit fortsetzen, seit 1845 keinen neuen Band mehr davon liefern konnte. Sie geht jetzt in 10 Theilen oder 5 Bänden bis Papst Bonifaz VIII. (J. 1300). Unter solchen Umständen wandte Neander seine Aufmerksamkeit auf die Vervollkommnung seiner älteren Werke, was er mit Hülfe fremder Augen leichter vollbringen konnte, und so erhielten wir denn neue Auflagen seiner Monographien über St. Bernhard, über Chrysostomus und jetzt über Tertullian. Die Anlage des Ganzen ist dieselbe geblieben. Die sehr kurze Einleitung gibt a) den Streitpunkt Tertullians im Allgemeinen und dessen Verhältniß zu den vorherrschenden Geistesrichtungen seiner Zeit in sehr bündiger Weise an, und liefert darauf b) eine kurze Uebersicht der Lebensgeschichte Tertullians. Sofort zerfällt das eigentliche Corpus des Werks in 3 Abschnitte. Im ersten Abschnitte (S. 15—135) werden die apologetischen und verwandten Schriften Tertullians, d. i. alle jene, welche sich auf den Verkehr der Christen mit den Heiden beziehen, kurz charakterisirt, und Auszüge daraus in deutscher Uebersetzung oder Paraphrase gegeben. Dieser Abschnitt selbst aber zerfällt wieder in 2 Unterabtheilungen, deren Scheidepunkt Tertullians Uebertritt zum Montanismus bildet, so daß in der ersten Unterabtheilung die apologetischen Schriften Tertullians aus seiner vormontanisten Zeit, in der zweiten die seiner montanistischen Periode besprochen werden. Die gleiche Zweitheiligkeit zieht sich auch durch die beiden andern Abschnitte hindurch. Handelt darum der zweite größere Abschnitt (S. 135—308) von jenen Schriften Tertullians, welche sich auf Gegenstände des christlichen und

kirchlichen Lebens und der Kirchenzucht beziehen; so hat hievon die erste Unterabtheilung in specie die vormontanistischen, die zweite die montanistischen Schriften dieser Kategorie zum Gegenstande. Der dritte Abschnitt endlich (S. 308—463) ist den dogmatischen und dogmatisch-polemischen Werken Tertullians zugewiesen, und es werden diese wiederum in vormontanistische und montanistische abgetheilt. Den Schluß des Ganzen bildet ein Excurs über den letzten Theil der Schrift adversus Judaeos. Schon Semmler hatte auf die verdächtige Beschaffenheit dieses Stücks aufmerksam gemacht, Neander aber führt jetzt den wohl nicht umzustürzenden Beweis, daß Tertullian das fragliche Buch im Anfange des neunten Capitels nach den Worten incipiamus igitur probare nativitatem Christi a prophetis esse nuntiatam und nach Anführung der Stelle aus Isaias 7, 13 ff., durch irgend einen Zufall unvollendet gelassen und den angekündigten Beweis aus den Propheten nicht mehr geführt habe. Ein späterer Verehrer Tertullians nun fand, daß in dessen Werk adv. Marcionem, Lib. III. eine ähnliche Beweisführung geliefert sei, und benützte nun diese zur Ergänzung des Bruchstücks adv. Judaeos, ohne zu bedenken, daß, was gegen Marcion paßte, nicht auch gegen die Juden gepaßt hätte, und die Einwürfe, welche Tertullian dem Marcion in den Mund legt, unmöglich auch von den Juden hätten erhoben werden können. So ist denn der Schluß des Buchs adv. Judaeos allerdings tertullianisch; aber aus einer andern Schrift Tertullians entlehnt und hier unpassend angeflikt.

Das obenberührte Augenleiden Neanders erklärt es wohl, wenn das vorliegende Werk in dieser neuen Auflage

nicht jene durchgreifende Umgestaltung erfahren hat, deren es wohl bedürftig gewesen wäre. So bereitwillig wir nämlich das viele Schöne im Antignostikus anerkennen, und namentlich eine ganze Reihe geistvoller Gedanken und trefflicher Bemerkungen unverkennbar darin entdecken, so müssen wir doch behaupten, daß das Buch nicht das ist, was man unter einer Monographie gewöhnlich erwartet. Vor Allem ist die Lebensgeschichte Tertullians gar zu compendiös ausgefallen, namentlich ist sein Verhältniß zu den Montanisten, und besonders zur Partei der Tertullianisten nicht besprochen und die Frage, ob er später zur Kirche zurückgekehrt sei oder nicht, ne minimo berührt worden. Weiterhin sind von den einzelnen Schriften Tertullians wohl einzelne Stellen mitgetheilt, aber es ist nicht von jedem Buche, wie man wünschen muß, der Plan, oder Grundriß, die ganze Anlage und Composition angegeben worden. Was mitgetheilt wird, sind nur Fragmente, während nach unserer Meinung ein fortlaufender zusammenhängender Auszug hätte gegeben werden sollen.

Noch mehr vermissen wir die Erörterung der kritischen, historischen und Einleitungsfragen, über Aechtheit, Zweck und Abfassungszeit eines Buches, über sein Verhältniß zu andern Schriften Tertullians u. s. w. Um in concreto zu reden, wollen wir beispielsweise den Apologeticus in's Auge fassen. Neander bestimmt Seite 58 die Abfassung dieser berühmten Schrift nur ganz im Allgemeinen ohne irgend ein näheres und bestimmteres chronologisches Datum anzugeben. Und doch läßt sich hier die Abfassungszeit ohne gar große Schwierigkeiten ermitteln, wie bereits von Mehreren, von uns aber ausführlich in der Quartalschrift, Jahrgang 1838, S. 62—82 versucht worden ist. — Eine

zweite Frage, die sich in Betreff des Apologeticus von selbst aufwirft, betrifft dessen Verhältniß zu den zwei Büchern ad nationes. Neander aber beschränkt sich hier auf die wenigen Worte: „Er hatte zuerst eine an die Heiden überhaupt, nicht besonders an die Obrigkeiten gerichtete, nicht für einen offiziellen Zweck bestimmte Apologie geschrieben, seine zwei Bücher ad nationes, welche nicht ohne Lücken auf uns gekommen sind.“ Ich bin nun zwar auch der Ansicht, daß die Vermuthung, der Apologeticus sei später, als die 2 Bücher ad nationes, die größere Wahrscheinlichkeit habe; wer aber mit diesen Dingen bekannt ist, weiß, daß auch die entgegengesetzte Hypothese verschiedene Gründe für sich aufbringt, und es ist wohl nicht zu zweifeln, daß eine Monographie über Tertullian der Untersuchung dieser Streitfrage sich gar nicht entziehen kann. Ganz anders als Neander ist hier Le Nourry verfahren, der in seiner berühmten Dissertatio in Tertulliani Apologeticum alle kritischen, historischen, chronologischen und ähnliche Fragen, welche hier auftauchen können rc., sorgfältig untersucht hat. — Gewiß erwartet man weiterhin von jeder Monographie eines Kirchenvaters, daß sie sich auch über die Aechtheit der einzelnen ihm zugeschriebenen Werke ausspreche, die ächten vertheidige, die unächten zurückweise. Von allem dem aber finden wir in der vorliegenden Schrift wieder nichts, den Excurs über den Schluß des Buchs adv. Judaeos allein abgerechnet. Neander führt nach und nach alle ächten Schriften Tertullians auf, spricht aber nie ein Wort über ihre Aechtheit, und berührt die unterschobenen mit keiner Silbe. Ich sagte, er führe jene Bücher nach und nach auf, d. h. er gibt nirgends, und es ist dieß gewiß wieder ein

Mangel, einen eigentlichen Ueberblick über die gesammte schriftstellerische Thätigkeit Tertullians. Wie fehlerhaft es aber sei, daß er sich gar nicht mit kritischen Fragen befaßte, geht aus folgendem Beispiel hervor. Das Buch de oratione war viele hundert Jahre unvollständig, biß Muratori in einem sogenannten Ambrosianischen (Mailänder) Codex die 10 letzten Capitel entdeckte. Mit diesem Zuwachs erschien die Schrift zuerst in der Semmler'schen Gesammtausgabe der Werke Tertullians, während diese 10 Capitel noch in der Ausgabe des Rigaltius, also gerade in der berühmtesten Ausgabe Tertullians fehlen. Neander nun hebt auch aus diesen letztern Capiteln mehrere Stellen in Uebersetzung aus, aber er verschweigt es gänzlich, daß alle alten Editionen diese Schlußcapitel nicht besäßen und wer sie entdeckt habe und dgl., so daß ein Besitzer der Rigaltiana, wenn er Neander's Buch liest, gar nicht begreifen kann, woher denn Letzterer diese Capitel genommen habe. Heißt dieß in die Lektüre der Schriften Tertullians einleiten? Wollte aber Neander seinem auf dem Titelblatt gegebenen Versprechen: „Einleitung in dessen Schriften" nachkommen, so mußte er weiterhin den Leser auch mit den vorhandenen Codices, mit den besseren Ausgaben, Commentarien und Uebersetzungen bekannt machen. Alles dieses geschieht sonst in den Monographien, und muß darin geschehen. Endlich steht es einer Monographie sehr gut an, wenn sie eine Anzahl der schwierigsten Stellen des Autors aufhellt, und bei Tertullians wäre dieß nun doppelt am Platze gewesen, da bei ihm ohnehin der Ausdruck häufig höchst dunkel und zudem noch der Text der Handschriften oft krank ist. Neander hat auch in der That in dieser Beziehung Einiges

geleistet; aber unendlich mehr wäre zu thun übrig geblieben, und hie und da scheint es sogar, als habe er die schwierigsten Stellen absichtlich in seiner Uebersetzung oder Paraphrase vermieden. Prächtig z. B. und eine Hauptstelle im Apologetikus Tertullians ist die Ironie, womit er (Kapitel 2) die Ungerechtigkeit in dem Gerichtsverfahren gegen die Christen geißelt. „Andern Verbrechen," sagt er [1]), „laßt ihr nachspüren, bei den Christen dagegen gilt seit Trajan das Gesetz: man darf sie nicht aufsuchen, werden sie aber angezeigt, so müssen sie gestraft werden. Wie kann man aber das zusammenreimen, daß die Christen Verbrecher seien und doch nicht aufgesucht werden sollen? Ferner, wenn ihr einen Verbrecher eingefangen habt, so foltert ihr ihn so lange, bis er gesteht. Habt ihr aber einen Christen eingezogen, wie ist es dann? Wenn er läugnet, so laßt ihr ihn frei; wenn er aber gesteht, so spannet ihr ihn auf die Folter und wendet alle Qualmittel an, damit er ja läugnen soll. Euer Verfahren gegen die Christen ist also gerade der Gegensatz zu eurem gewöhnlichen Gerichtsverfahren. Aber, denk' ich wohl, ihr wollt eben nicht, daß wir zu Grunde gehen, wenn ihr uns auch für noch so schlimm haltet." Er fährt dann in dieser Ironie also fort: „wenn ihr einen Mörder gefangen habt, so sagt ihr wohl auch zu ihm (wie zu den Christen): läugne, und einen Tempelschänder lasset ihr wohl foltern, wenn er fortfahren will, einzugestehen. Wenn ihr aber gegen diese Schuldige nicht also verfahrt, so müßet ihr uns für sehr unschuldig halten, da ihr nicht wollt, daß wir bei unserem Bekenntniß blei-

1) Wir geben hier nur seine Gedanken, nicht seine Worte.

ben ꝛc.“ — Diese schöne Argumentation ist aber in den Editionen durch einen kleinen Textesfehler im letzten Satze ganz verunstaltet. Es heißt nämlich überall in den Ausgaben: Si non ita agitis circa *nos* nocentes, ergo nos innocentissimos judicatis etc. Durch jenes erste nos ist die Stelle sinnlos geworden; man darf aber dafür nur hos lesen, so ist das volle Verständniß des Satzes wieder hergestellt; hos und nos aber kann in den alten, sowohl Uncial- als Minuskelhandschriften leichtestens verwechselt werden.

So gibt es noch unzählige Stellen bei Tertullian, deren Aufhellung und Berichtigung einer Monographie sehr wohl angestanden wäre; aber Neander hat nur, um die Sache mit einem Worte zu sagen, diese wie die meisten anderen Schwierigkeiten, welche auf seinem Wege lagen, geradezu umgangen, und weniger die Bedürfnisse der Gelehrten, als etwaige Wünsche des gebildeten Publikums überhaupt im Auge gehabt. Der wissenschaftliche Theologe jedoch, und jeder der sich gründlich mit patristischen Studien beschäftigt, wäre ihm gewiß dankbar gewesen, wenn er statt seiner vielen polemischen Excurse gegen die katholische Kirche ebensoviele gelehrte Excurse über die Schriften Tertullians hätte geben wollen. Nicht selten hat Neander in seiner Polemik sogar mit Windmühlen gekämpft und Streiche geführt, welche nicht uns, sondern nur die Luft treffen konnten. Auf S. 18 z. B. rühmt er es an Tertullian, daß er „von jener schwärmerischen Verehrung des Märtyrerthums frei gewesen sei, welche in den Bekennern (besser: in den Märtyrern) nicht mehr die der Sünde noch unterworfenen schwachen Menschen sehen ließ.“ Ein Theologe wie Neander sollte aber wissen, daß die Kirche nie-

mals einen Märtyrer für sündlos gehalten, so wenig, als sie je einen Professor für irrthumslos hielt. — Wenn Neander weiterhin die Phrase, die katholische Kirche sei aus einer Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes entstanden, mit so sichtlicher Vorliebe wiederholt, so genügt uns hiegegen die Bemerkung, daß die iteratio keine probatio sei, und es wäre sicherlich überflüssig, wenn wir hundertmal Bewiesenes heute abermal beweisen wollten. Die protestantischen Antinomisten freilich haben alles Alttestamentliche, auch die zehn Gebote Gottes, aus dem neuen Bunde eliminiren wollen; auf eine so radikale Ausmerzung alles Alttestamentlichen aber macht allerdings die katholische Kirche keinen Anspruch. Namentlich wissen wir auch, daß im alten Bunde und seinen Einrichtungen der neue Bund mit seinen Institutionen präformirt, und wie in einem Prototyp voraus angedeutet worden sei, so daß das alttestamentliche Priesterthum allerdings ein Vorbild des neutestamentlichen war, nicht aber, wie Neander meint, in der christlichen Kirche ursprünglich kein eigentliches Priesterthum bestand, und solches erst später durch Mißverstand und Copirung des Judenthums eingeführt wurde. Gerade Tertullian ist für uns entschiedener Zeuge, und widerspricht durchaus der Behauptung Neanders (S. 99), daß ursprünglich alle Christen die heiligen Handlungen (es ist vom hl. Abendmahl die Rede) zu vollziehen fähig sein sollten. Im Gegensatz zu dieser unhistorischen Behauptung äußert sich Tertullian so, wie sich heute noch jeder Katholik äußern muß: nämlich de corona c. 3 sagt er: eucharistiae sacramentum — nec de aliorum manu, quam praesidentium sumimus; d. h. „die hl. Eucharistie empfangen wir nur aus der Hand der Kirchenvorsteher.“

Von der Taufe dagegen behauptet er (de baptismo c. 17) also: dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; deinde presbyteri ac diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate . . .; alioquin etiam laicis jus est; d. h. im Nothfall dürfen auch die Laien taufen, aber der ordentliche Administrator des Sakraments ist der Bischof und mit dessen Erlaubniß die Priester und Diakonen. — Wie Tertullian hier die katholische Kirchenordnung bezeugt, so thut er es noch an gar vielen anderen Stellen; aber statt darauf zu sehen, wie oft und wie stark Tertullian gegen den Protestantismus protestire, sucht Neander ängstlich ein paar Aeußerungen zusammen, und thut ihnen alle Gewalt an, um zu zeigen, daß es schon zu Tertullians Zeit Leute gegeben habe, welche nur die Schrift, nicht auch die Tradition hätten gelten lassen wollen.

Zum Schlusse wollen wir noch auf einen Punkt aufmerksam machen, wo Neander dem alten Tertullian offenbar unrecht gethan hat. S. 92 sagt Neander: „Er (Tertullian) stellt den Grundsatz auf: „„Was nicht ausdrücklich erlaubt worden in der hl. Schrift, ist verboten."" Eine Art zu schließen, von der sich freilich auch andere Beispiele bei Tertullian finden." Neander weist dabei auf das Buch de corona c. 2 hin; allein er hat hier den Autor sicherlich mißverstanden. Tertullian wollte nicht zugeben, daß ein Christ einen Blumenkranz — nach heidnischer Sitte — auf dem Haupte trage. Dagegen wurde ihm eingewendet: „wo ist es denn in der hl. Schrift verboten, einen Kranz aufzusetzen?" Tertullian entgegnet: dem Satze, es sei alles erlaubt, was die Schrift nicht ausdrücklich verbietet, könne man mit eben so viel Recht den Satz entgegenhalten: es ist alles verboten, was die Schrift

nicht ausdrücklich erlaubt. Er schlägt somit hier den Gegner mit der gleichen Waffe, aber keineswegs behauptet er für sich und als seine eigene Meinung jenen Satz, den Neander auf seine Rechnung schreibt.

Hefele.

5.

Thomas von Kempen, der Prediger der Nachfolge Christi. Nach seinem äußeren und inneren Leben dargestellt von **Bernhard Böhring.** Berlin, bei Hermann Schultze. 1849. XII und 392 S. gr. 8. Preis $1^1/_3$ Thlr.

Hr. Böhring hat für die vorliegende Schrift einen Stoff gewählt, welcher einer herrlichen Behandlung und Bearbeitung fähig war. Unstreitig ist ja wohl Thomas von Kempen die schönste und reinste Erscheinung unter den Mystikern des Mittelalters, wie die Gesellschaft der Clerici vitae communis, denen er seine Bildung und Geistesrichtung verdankt, vielleicht die lieblichste und anziehendste ascetische Genossenschaft jener Jahrhunderte ist. Und beide, diese Genossenschaft und jener einzelne große Mann sind der Gegenstand des vorliegenden Werkes. Stifter der Clerici vitae communis wurde Gerhard Groot aus Deventer in Oberyssel (in Holland), geboren 1340. Als der Sohn eines sehr angesehenen Bürgers studierte er zu Paris und Cöln, wurde an jener Universität Magister, trat dagegen an dieser selbst als Lehrer auf und erhielt bald mehrere einträgliche Pfründen. Aber wie die meisten reichen Weltgeistlichen jener Zeit führte auch Groot ein ziemlich weltliches Leben. Als

er jedoch einst einem Schauspiele beiwohnte, richtete ein Unbekannter die ernsten Worte an ihn: „was stehst du hier auf eitle Dinge aufmerksam? Du sollst ein anderer Mensch werden.“ Und was der Unbekannte begonnen, setzte ein Jugendfreund Groot's, Heinrich von Kalkar, jetzt Prior der Karthause Mönchhausen bei Arnheim in Geldern, weiter fort. Auf seine Ermahnungen hin beschloß nun Groot, ein ganz anderes Leben anzufangen, gab seine Präbenden auf und verschloß sich in die genannte Karthause, um alle Uebungen dieses strengsten aller Mönchsorden zu theilen. Da jedoch sein Körper zu schwächlich dazu war, mußte er nach drei Jahren wieder austreten und erhielt nun vom Bischofe von Utrecht die Erlaubniß, als Prediger in der ganzen Diöcese umherzureisen, und von Station zu Station innere Missionen zu halten. Er war damals Diakonus, und blieb es auch; denn seine hohe Achtung vor der priesterlichen Würde hielt ihn stets von Erlangung derselben zurück.

Im Jahre 1378 unternahm er seine Reise nach Paris und durch Brabant, und lernte hier im Canonikat Grünthal bei Brüssel den berühmten Mystiker Ruysbroek, Prior daselbst, kennen. Die Ordnung, welche derselbe in seinem Kloster (regulirter Chorherrn vom hl. Augustin) eingeführt hatte, gefiel ihm über die Maßen, so daß er etwas Aehnliches selber zu gründen beschloß. Nach seiner Rückkehr errichtete er nun vorerst in seiner Vaterstadt Deventer ein Schwesternhaus für fromme und sittsame Mädchen, eine Art Beguinage, wie es damals in den Niederlanden fast zahllose gab. Außerdem versammelte er aber auch junge Cleriker und andere Studierende um sich, um sie unter seiner Aufsicht zu beschäftigen und das Verderben der Welt von

ihnen ferne zu halten. Das Gleiche thaten einige seiner gleichgesinnten Freunde, namentlich Florentius Radewin (Radewin's Sohn) aus Leerdam, der sein Canonikat an der St. Peterkirche zu Utrecht mit einer Vikarstelle zu Deventer vertauschte, um ganz in der Nähe Groot's leben zu können. Auch Johann Binkerink und Johannes Gronde, zwei ausgezeichnete Geistliche, gehörten zu diesem Bunde. Aber erst nach einigen Jahren wagten sie es auf den Vorschlag des Florentius, die gemeinsame Lebensweise unter sich einzuführen, ohne eigentliche Mönche werden zu wollen. Groot fürchtete wegen dieser Neuerung und dieses Halbmönchthums die Angriffe der eigentlichen Mönche, und sie blieben auch nicht aus; aber Florentius besiegte seine Bedenken und das erste Fraterhaus entstand nun zu Deventer. Doch nicht lange, so ahmten auch andere Städte diese Einrichtung nach und erhielten Colonien aus Deventer, so daß in Bälde nicht blos die Niederländer, sondern auch fast alle bedeutenden Städte Deutschlands, zuerst Cöln, Münster und Wesel, Fraterhäuser der Clerici vitae communis hatten. Ohne durch Gelübde gebunden zu sein lebten diese Cleriker, theils Priester, theils Diakonen, nach einer Art mönchischer Regel freiwillig in gemeinsamen Häusern, um sich selbst gegenseitig geistig zu heben und um andererseits zugleich auch jüngere Cleriker und Studierende christlich zu erziehen. Auch diese ihre Zöglinge nahmen sie, wo möglich, in das Fraterhaus auf, war dies aber nicht zureichend, so wurden sie in der Stadt bei den rechtschaffensten Bürgern oft 8 bis 10 in einem Hause untergebracht. Sie besuchten die gewöhnliche Gelehrtenschule der Stadt, wenn die Brüder nicht eine eigene errichtet hatten; aber auch im ersteren Falle standen diese frommen

Väter mit der Schule in der engsten Beziehung, und suchten überall die Lehrer und Rektoren für ihre schönen Plane zu gewinnen und sich zu Freunden zu machen. Was neben den Schulstunden an Zeit übrig blieb, mußten die Zöglinge unserer Cleriker bei diesen selbst zubringen; Arbeit, Gebet und Kirchenbesuch wechselten miteinander ab; besonders beschäftigten sich Alle, die Väter und die Zöglinge, mit Bücherabschreiben, um dadurch die nöthigen Summen für die vita communis herbeizuschaffen. Am allermeisten aber nützte den Zöglingen das gute Beispiel der Brüder, ihre unaffektirte Demuth, evangelische Armuth, innige Frömmigkeit und innerliche Christlichkeit, so daß sie ein wahres Salz für den Weltclerus wurden, aber auch auf den Mönchsstand segensreich einwirkten. Während nämlich viele ihrer Zöglinge später als Weltgeistliche zum Theil sehr bedeutende Stellen einnahmen, z. B. Nicolaus von Cusa, Gabriel Biel u. A., wünschten Andere sich in die eigentlich klösterliche Stille zurückzuziehen, und damit auch für sie gesorgt werde, hatten die Brüder eine Anzahl Klöster, regulirte Canonikate des hl. Augustin, theils errichtet, theils reformirt, worin ein besserer Geist, strengere Zucht und größere Frömmigkeit herrschte. Das erste dieser neuen Canonikate war das zu Windesheim bei Zwoll in Oberyssel, fortan der Mittelpunkt der sogenannten Windesheimer Congregation regulirter Chorherrn, welche sich über die Niederlande und einen großen Theil von Norddeutschland erstreckte. Schon im Jahr 1398 aber wurde in der Nähe von Windesheim auf dem St. Agnetenberge bei Zwoll ein zweites solches Canonikat gegründet, und hier verweilte Thomas von Kempen über drei Viertheile seines Lebens.

Thomas Hamerken (Malleolus) wurde im Jahre 1380, also um die Zeit, wo Groot den ersten Grund zur Brüderschaft des gemeinsamen Lebens legte, in dem churcölnischen Städtchen Kempen, einige Meilen unterhalb Cöln, von dürftigen Eltern geboren. Er hatte noch zwei Brüder, Johannes und Gobelinus, welche beide ebenfalls bei den Clerikern des gemeinschaftlichen Lebens ihre Bildung erhalten hatten. Der ältere, Johannes, war bereits Canonikus in Windesheim, und mit seiner Empfehlung kam nun Thomas (1393), als ein Knabe noch, nach Deventer zu Vater Florentius. Dieser nahm ihn unter seine Zöglinge auf, gab ihn zugleich in die Stadtschule, in Wohnung aber in ein frommes bürgerliches Haus, wo Thomas 6 Jahre zubrachte, bis er im 7ten in das Fraterhaus selbst aufgenommen werden konnte. Im Jahre 1400 aber trat er, nachdem er mit Vater Florentius seinen Beruf gründlich erforscht hatte, in das Kloster auf dem Agnetenberge ein, und lebte hier nicht weniger als 71 Jahre, bis er im Jahre 1471 in einem Alter von 91 Jahren verschied. Sein äußeres Leben war still und geräuschlos, und verlief ohne alle Merkwürdigkeit; desto reicher war aber sein inneres Leben, und nicht nur unter seinen Zeitgenossen haben sich Hunderte an seinem reichen und tiefen Geiste erbaut und neu belebt; er hat vielmehr durch alle Jahrhunderte fortgewirkt und Tausende und Hunderttausende schöpfen fortwährend aus seinen herrlichen Schriften Nahrung für Herz und Gemüth. Seine sämmtlichen Werke füllen in der besten Ausgabe des Jesuiten Sommalius (Antwerpen 1600. 1607. 1615, neu von Eusebius Amort besorgt, Cöln 1728) einen Quartband, sind sämmtlich lateinisch geschrieben und zerfallen in vier Kategorien:

a. Reden: 30 Reden an die Novizen, neun an die Brüder, und 36 Reden allgemeinen Inhalts;

b. Traktate: die vier Bücher von der Nachfolge Christi, das Selbstgespräch der Seele, das Rosengärtlein, das Lilienthal, der Traktat von den drei Hütten der Armuth, Demuth und Geduld, von der Zucht der Klosterleute, von dem treuen Haushalter, die Heerberge der Armen, ein Gespräch der Novizen, geistliche Uebungen, Lehrbuch für Jünglinge, das Büchlein von der wahren Zerknirschung des Herzens, von der Einsamkeit und vom Stillschweigen;

c. Gedichte, namentlich über das Leben eines guten Mönchs;

d. Biographien: des Gerhard Groot, Florentius Radewin, der übrigen ältesten Mitglieder der Bruderschaft, auch der heil. Jungfrau Lidwigis oder Lidwina.

Ein Anhang enthält noch 6 Briefe und einige geistliche Lieder. Außerdem schrieb aber Thomas auch ein Chronicon Monasterii S. Agnetis, welches Heribert Rosweyd i. J. 1615 zu Antwerpen drucken ließ. Am berühmtesten unter allen Schriften unseres Thomas ist übrigens bekanntlich sein goldenes Werk von der Nachfolge Christi. Herr Bähring hat darum dasselbe auch am weitläufigsten berücksichtigt, und auch die Frage über den Verfasser von Neuem in Untersuchung genommen. Ziemlich viele Gelehrte, besonders Franzosen wollten die Ehre der Autorschaft dieses Werkes dem berühmten Pariser Kanzler Johann Charlier von Gerson († 1429) zuwenden, und stützten sich dabei auf ein paar alte Handschriften der Nachfolge Christi, na-

mentlich die salzburger vom Jahre 1463. Allein eine solche vereinzelte Notiz in einer oder zwei Handschriften berechtigt noch nicht zu einem sicheren Schlusse, und auf jeden Fall stimmen Sprache und Geist des Büchleins von der Nachfolge Christi wenig mit den übrigen Schriften Gersons zusammen. — Andere wollen den Johannes Gersen, einen Abt in Italien, über 200 Jahre älter als Thomas von Kempen, für den Verfasser erklären. Derselbe hieß auch Johannes de Canabaco, und es wollen darin die Einen das jetzige Dorf Cavaglia bei Vercelli, die Andern, namentlich der bayrische Domherr Weigl das bayrische Dorf Rohrbach erkennen. In der Nähe von Rohrbach (Cana = Rohr) aber liege das Dorf Gerzen, und beide Ortschaften hätten früher einem adelichen Geschlechte gehört, das sich unter den Ottonen und Friedrichen in der Lombardei niedergelassen, und dem wohl auch der Abt Johannes Gersen angehört habe. Zur Begründung der Gersen-Hypothese berufen sich aber ihre Vertheidiger (außer und vor Weigl besonders der Franzose, H. von Gregory) auf zwei alte Handschriften, deren eine den Johann Gersen als Verfasser angebe, die andere aber die Notiz enthalte, daß das Buch schon lange vor 1350 existirt habe. Wäre dem wirklich also, so könnte freilich unser Thomas, welcher erst 1380 geboren wurde, nicht den geringsten Anspruch an die Autorschaft haben. Aber doch sprechen die weitaus wichtigeren Gründe für ihn. 1) Für's Erste hat sich im Agnetenkloster die bestimmteste Ueberlieferung erhalten, Thomas habe das Buch geschrieben. 2) Das Agnetenkloster besaß ehemals mehrere Exemplare der Nachfolge Christi von des Thomas eigener Hand geschrieben, und das eine davon befindet sich jetzt zu Antwerpen, das andere zu

Löwen. Daß Thomas auf einem derselben sich blos Abschreiber nennt, beweist nichts gegen seine Autorschaft, denn der demüthige Mann that dieß auch bei andern unbestritten ihm angehörigen Büchern. 3) Die Zeitgenossen des Thomas behaupten ausdrücklich, daß er der Verfasser sei; namentlich sagen dieß a. der gelehrte Johann von Busch, welcher längere Zeit mit Thomas in Zwoll gelebt hatte, und 8 Jahre nach ihm starb; b. der Canonikus Peter Schott von Straßburg, welcher in seiner 1488 veranstalteten Ausgabe der Werke Gersons das Buch von der Nachfolge Christi ausdrücklich dem Gerson abspricht und dem Thomas zuerkennt; c. der Abt Mauburnus von Windesheim, welcher unter den Augen des Thomas im Agnetenkloster sein Gelübde abgelegt hatte, und ihn in mehreren Stellen seiner Schriften als Verfasser jenes Buches nennt; d. der große Prediger Gailer von Kaisersberg in Straßburg, welcher in seinen Predigten über Sebastian Brandt's Narrenschiff dasselbe Zeugniß an zwei Stellen ablegt; endlich e. der gelehrte Johann von Trittenheim in seinem 1494 verfaßten Werke de scriptoribus ecclesiasticis. 4) Weiterhin wird Thomas in sehr vielen andern (nicht von ihm selbst herrührenden) alten Handschriften des Werks ausdrücklich als Verfasser bezeichnet und wenn man endlich 5) „die Sprache, den Inhalt und den Geist des Buchs von der Nachfolge Christi betrachtet, so findet sich darin nicht nur nichts, was mit den übrigen Schriften des Thomas sich nicht zusammenreimen ließe; im Gegentheil, dieselbe mit Germanismen reichlich durchzogene Latinität, dieselbe Art, in schlagenden kurzen Sentenzen zu reden, der nämliche Mangel aller Eleganz und schulmäßigen Beredtsamkeit, dasselbe Wohlgefallen an Anhäufung von Bei- und Gegensätzen,

an Assonanzen und Reimen, kurz derselbe Bau und Klang der Sprache, wie er in der Nachfolge Christi herrscht, geht auch durch alle übrigen, dem Thomas von Kempen niemals abgesprochenen Schriften" (S. 193). Wie sehr aber der Inhalt der Nachfolge Christi mit dem der übrigen Traktate und Reden des seligen Thomas übereinstimme, zeigt Bähring ausführlich und im Einzelnen bei Darstellung der Hauptideen und des wesentlichen Inhalts aller Schriften unseres großen Mystikers (Kap. VII—X).

Aus Allem sehen wir, wie anziehend der Stoff des vorliegenden Werkes ist; aber leider müssen wir beifügen, daß die Behandlung desselben durch Herrn Bähring und dessen ganze Manier keineswegs unseren Beifall verdient. Vor Allem hat er seinen Gegenstand viel zu sehr zerrissen, so daß der Leser die disjecta membra erst mühsam zusammensuchen muß, um ein deutliches Bild, namentlich von der Entstehung und dem Verlaufe der Brüderschaft der Clerici vitae communis zu erhalten. Der zweite Hauptmangel aber besteht in der — trotz der freundlichen Vorrede — überall durchbrechenden polemischen Richtung des Verfassers, die sich hinter allerlei pietistische Phrasen versteckt. Man könnte oft glauben, einen Prädikanten aus der Reformationszeit zu hören, der bei seinen Schilderungen des Papstthums und der alten Kirche die Farben handhoch aufzutragen gewohnt ist. Schon S. 3 lesen wir z. B., das Mittelalter habe die Seligkeit nicht abhängig gemacht vom Glauben und der Bekehrung des Herzens zu Gott, und habe lasterhafte Menschen als Muster der Rechtgläubigkeit und Heiligkeit aufgestellt. — Solche Aeußerungen könnte man nur einem polternden Zeloten, nicht aber einem Gelehrten verzeihen.

Hefele.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Aukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1850.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Nachklänge der Lehre vom Primat bei den Nestorianern und Monophysiten des Orients.

Je mehr mit der Veröffentlichung lange ruhender Handschriften die Fundgruben des Orients auch dem Theologen sich aufthun, desto mehr wächst für ihn die Pflicht, die so reichlich sich darbietenden Schätze, welche der Fleiß früherer Forscher bei weitem noch nicht vollständig benützt hat, für seine Wissenschaft auszubeuten. Die Nestorianer und Monophysiten des Orients haben uns so zahlreiche Documente der Tradition aus der Zeit vor ihrer Trennung aufbewahrt, daß man allerdings ihre Litteratur mit jener neuentdeckten Goldregion vergleichen kann, wo man um so mehr Goldkörner findet, je mehr man im Schlamme wühlt. Für die Lehre vom Meßopfer, von den Sacramenten, von der Verehrung der Heiligen, vom Gebete für die Verstorbenen bieten ihre Liturgien und theologische Schriften zahlreiche Belege dar. Was aber wohl das

Ueberraschendste auf dem Felde der morgenländischen theologischen Litteratur seyn mag, ist, daß sich in derselben auch nicht unbedeutende Ueberbleibsel der Lehre vom Primat nachweisen lassen. Da dieselben bis jetzt noch nicht zusammengestellt worden sind und die Herausgabe neuer Quellen manches noch Unbenützte an den Tag gefördert hat, möchte es nicht ohne Nutzen seyn, das hierüber Vorhandene zu sammeln und kritisch zu würdigen.

Als minder richtig dürfte sich schon die Ansicht erweisen, als hätten die Stifter jener beiden Secten die Auctorität des Päbstlichen Stuhles direct angegriffen. Im Gegentheil, sie waren so weit davon entfernt, daß sie anfangs sich an denselben wandten, um Bestätigung ihrer Behauptungen von ihm zu erlangen.

Nestorius schrieb zuerst und noch ehe Cyrillus sich gegen ihn nach Rom wandte zwei Briefe an Cölestin I., in welchen er unter dem Vorwand über Julian und andere Pelagianische Bischöfe, die nach Constantinopel gekommen waren, Aufschluß zu erhalten, gelegenheitlich auch die Sorgen erwähnte, welche ihm gewisse Geistesverwandte der Apollinaristen und der Arianer verursachten, welche beide Naturen in Christus vermischten und die Jungfrau Gottesgebärerin nännten [1]). Cölestin, der indessen von Cyrillus über den neuen Irrthum aufgeklärt worden war, schrieb an Nestorius zurück, er solle den Spruch befolgen: Arzt, heile dich selbst, und den eigenen Irrthum bessern [2]). Dennoch wagte es Nestorius immer noch nicht offen zu widerstehen und suchte in einem dritten Brief Cölestin zu

1) Epp. 6. 7. inter epp. Coelestini ap. Coustant & Galland.
2) ep. 13.

überzeugen, daß man das Wort „Gottesgebärerin" meiden müsse, um nicht damit den Apollinaristen in die Hände zu arbeiten [1]). Keineswegs aber spricht er in diesem Brief dem Römischen Stuhl die Auctorität ab, welche Cölestin laut genug in seinen Schreiben an ihn und an die Kirche von Constantinopel sich beilegte.

Nicht anders verfuhr Eutyches, als er von Domnus von Antiochien und Eusebius von Doriläum wegen seiner Irrthümer sich angegriffen sah. Er schrieb an Pabst Leo einen Brief, worin er in allgemeinen Ausdrücken gegen solche Klage führte, welche den Irrthum des Nestorius erneuten, und erlangte in der That von Leo ein Schreiben, worin ihn dieser wegen seines Eifers belobte [2]). Als er von der Synode des Flavian verurtheilt wurde, berief er sich auf das Urtheil Leo's und versprach das zu befolgen, was dieser bestimmen würde; auch schrieb er deßfalls an Leo einen zweiten Brief [3]), worin er vom Urtheil der Synode appellirt und den Römischen Bischof um Entscheidung der Streitfrage und um Schutz für seine Person anruft.

Als nun der Päbstliche Stuhl den Irrthum dieser beiden Häresiarchen verurtheilte, schieden sie sich zwar von einer Kirche ab, deren Lehre sie sich nicht unterwerfen wollten, aber sie scheinen deßhalb den Primat derselben nicht geradezu geläugnet zu haben; und auch ihre Anhänger scheinen diese Lehre bei der Spaltung mitgenommen, und so sehr sie sich auch nach und nach vom Gedanken an eine Unterwerfung unter den Römischen Stuhl entwöhnten, dennoch nicht alle Erinnerung an dieselbe verloren zu haben.

---

1) ep. 15.
2) ep. 20. ed. Ballerin.
3) ep. inter Leoninas 21.

Von einer directen Bekämpfung der Primatialgewalt (dieses ist wohl vor allem festzustellen) findet sich lange Zeit nach der Trennung keine Spur. Durchgehen wir die Bullen Eugens IV. über die Wiedervereinigung der Aegyptischen und Syrischen Jacobiten, der Aethiopen und Nestorianer, so stellt sich durchaus nicht heraus, daß man sich veranlaßt gesehen hätte, ihnen, wie den Griechen, hierüber eine besondere Belehrung zu ertheilen, obgleich andere viel unbedeutendere Dinge besprochen werden. Noch längere Zeit nachher, nachdem der Päbstliche Stuhl schon öfters ihnen gegenüber seine Rechte geltend zu machen gesucht hatte, finden sich in den Berichten der Missionäre und älteren Schriftsteller über die Irrthümer der Orientalen hinsichtlich einer irrthümlichen Ansicht über den Primat nur sehr beschränkte oder schwankende Urtheile, obgleich diese sonst sehr vorurtheilsvoll und streng in ihren Ansichten über die Orientalen sich zeigen, und selbst die kleinsten rituellen Verschiedenheiten hervorheben. So sagt der Carmelite Thomas a Jesu in seinem Werke de conversione omnium gentium procuranda, worin er alles Frühere gesammelt hat, von den Jacobiten, Cophten, Abyssiniern und Armeniern: Imprimis *fere* omnes *non firmiter* sentiunt de primatu Romani Pontificis. In denselben Ausdrücken spricht speciell von den Aethiopen der Jesuite Alvarez in seiner Aethiopischen Geschichte. Den Cophten wird von Thomas a Jesu nur vorgeworfen, sie meinten, der Pabst könne in Glaubenssachen irren, wenn er gottlos sei. Den Georgianern wird vom Theatiner P. Avitabolis bei Galanus [1]) nur der Irrthum hinsichtlich des Primats beige-

1) Clem. Galanus Cler. reg. Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana. Romae 1650. T. I. p. 134.

legt, er könne nur in kleineren Sachen dispensiren u. s. w. Nur bei den Armeniern finde ich einen offenen, directen Widerspruch gegen den Primat. Ihre Schriftsteller Vartan, Mehkitar und Gregor Dattierensis haben ex professo dagegen geschrieben. Allein dieser schärfere Widerspruch bei den Armeniern läßt sich leicht daraus erklären, daß sie mehr in Berührung mit den Griechen kamen und daß bei ihnen früher und häufiger Vereinigungsversuche und theilweise Vereinigungen statthatten, daher auch der Widerspruch mehr geweckt wurde; wie denn auch jene drei Schriftsteller in einer Zeit lebten, als die Armenier sich bereits mit der Römischen Kirche unirt und wieder von ihr getrennt hatten. Und selbst diese schärfsten Gegner des Primats liefern mitunter Zeugnisse für denselben, indem sie den älteren Schriftstellern der Nation das von diesen zu Gunsten desselben Gesagte aus althergebrachter Gewohnheit nachsprechen.

Dieses vorausgesetzt, können wir einen Schritt weiter gehen. Die Nestorianer und Monophysiten des Orients haben auch in ihren Sammlungen der Canones alles, was zur Anerkennung des Primats war festgesetzt worden, beibehalten; ihre Liturgien und ihre theologischen Schriften enthalten nicht nur alle Sätze, die zum Beweis des Primats dienen, sondern sie sprechen auch denselben mehr oder minder klar aus.

Die Monophysiten und Nestorianer des Orients legen häufig dem Apostel Petrus den Titel eines Apostelfürsten, eines Hauptes der Kirche, eines Grundsteines des Glaubens u. s. w. bei [1]). Von welcher Natur dieser Vorrang

1) Lit. Alexandrin. S. Basilii in oratione ad absolutionem ap. Renaud. Lit. Or. T. I. p. 77. ed. Francofurt. Fragm. Aethiopicum Pseudoignatianum ap. Cureton, Corpus Ign. p. 258. Bibl. Or. T. I.

nach ihrer Ansicht sei, darüber kann kein Zweifel bestehen, wenn wir die Art in Erwägung ziehen, wie sie die betreffenden biblischen Stellen zu erklären und anzuwenden pflegen. Das Vorrecht des Apostelfürsten ist nach ihnen eine Stellvertretung Christi auf Erden, ein oberstes Priesterthum, eine Regierungsgewalt über alle Gläubige und Bischöfe.

Man vergleiche folgende Stelle [1]) aus den Gedichten des Nestorianischen Bischofs Elias von Anbara (um 920): Quaerunt eruditi non ignari veritatis: cur Simonem Bar

---

p. 95. Galanus, T. III. pag. 242. So der schismatische Armenier Sergius: Beatum Petrum apostolorum caput ac ducem fideique fundamentum Christus constituit. Ueber die Armenischen Quellen glaube ich folgende Bemerkung beifügen zu müssen. Es versteht sich von selbst, daß wir bei Anführung der betreffenden Beweisstücke mit der größtmöglichen kritischen Schärfe zu Werke gehen müssen. Nur solche Documente können zum Beweise des Satzes dienen, daß die Secten des Orients die Lehre vom Primat als eine im Vten Jahrhundert allgemein anerkannte bewahrt haben, welche sie entweder zur Zeit ihrer Lostrennung beibehalten haben, oder die (falls sie einer späteren Zeit angehören) über den Verdacht erhaben sind, bei irgend einer theilweisen oder zeitweiligen Wiedervereinigung mit Rom sich in die Literatur jener Völker eingeschlichen zu haben. Bei den Armeniern findet sich eben der Fall, daß die Schismatischen selbst, die dem Primat ganz offen wiedersprachen, dennoch in ihrer Liturgie mit den Römischen Weihen auch den Schwur des Gehorsams gegen die Römische Kirche beibehalten und diesen Gebrauch von ihrem Apostel, dem hl. Gregor dem Erleuchter oder vom hl. Pabst Gregor ableiten (Gal. T. III. p. 234. T. I. p. 108.). Dahin gehört auch das Tughten tuschans oder der Bundesbrief des P. Sylvester und des hl. Gregor, ein apocryphes Machwerk, das offenbar um die Unabhängigkeit des Armenischen Patriarchen vom Constantinopolitanischen zu wahren, wohl nach den Zeiten Gregors VII. erfunden worden. Auch das Buch Giarrontir, eine Sammlung von Erzählungen und Homilien der Väter, und das Menologium scheinen mir nicht ganz zuverläßig. Ich gebrauche daher nur Stellen, welche Schismatische Armenier aus eigenem Munde sprechen, und die offenbar alte Sammlung der Canones.

1) Bibl. Or. T. 3. P. 1. p. 260.

Jona Salvator Cepham appellavit? Quum Christus ipse redemptor magnus sit, petra veritatis, quare ergo alterum Petram et caput aedificii nuncupavit? Eadem appellatione eodemque nomine Simonem Petrae cognomento decoravit, quemadmodum Christi salvatoresque populi in lege plures dicti sunt, unus autem est Christus, verus idemque salvator magnus, qui caeteris tamen pro suo cuique tempore nomen istud accomodatum dedit. Quia nimirum futurum erat, ut Christus, petra veritatis in coelum se reciperet, ibique ab humanis sese oculis absconderet, propterea vicarium suum [ܚܠܝܦܗ ܗܘ] in terra constituit, eumque Petram aedificii appellavit. Is igitur magistri dominique sui in terris gerit imaginem et personam [besser: est icon et imago, ܨܠܡܐ ܘܕܡܘܬܐ] et mediator est inter nos et Filium et pontifex prototypo suo similis. Et quidem summus et magnus pontifex est Christus et nostri Patrisque mediator atque in coelesti Sancto Sanctorum ad dexteram Patris sacerdotio fungitur, Deumque cognatis suis hominibus propitiat atque noster est apud Patrem advocatus. Is vero elegit et constituit in terris epitropum s. procuratorem ecclesiarum [ܐܦܛܪܘܦܐ ܕܥܕ̈ܬܐ] Simonem senem, Jonae filium, fidei fundamentum. Illum porro ex propria appellatione Petram nominavit: non enim antea Petra quisquam vocabatur: ipse vero futurus erat Ecclesiae fundamentum et caput aedificii. Non eum Christus salvatorem, suo nempe nomine appellavit, quoniam plures fuerant in populo salvatores. At enim Bar Jonae potestatem haudquaquam cessare fecit Christus, quemadmodum illorum potestatem abrogaverat. Sed neque Simonem Christum appellavit, quia plures in Juda fuerant Christi, quos Dei

illius abstulit. Cepham vero haudquaquam cum ipsis excidere fecit.

In folgender Stelle [1]) der neuerdings herausgegebenen Sammlung der Canones des Nestorianischen Metropoliten von Nisibis Ebedjesu (E. XIII. A. XIV. Jahrh.) sind die genannten Stellen zwar auf die Patriarchalgewalt angewendet. Da aber derselbe Ebedjesu, wie wir später sehen werden, mit dem 44ten arabischen Canon von Nicäa dem Römischen Bischof dieselbe Gewalt über die Patriarchen zugesteht, welche diese über die Gläubigen und Bischöfe ihrer Sprengel ausüben, so ist diese Stelle ganz geeignet, uns die Vorstellung, welche die Nestorianer von der Primatialgewalt des Petrus und seiner Nachfolger haben, klar zu machen. Es war eben im Vten Jahrhundert noch kein besonderer Titel für das Kirchenoberhaupt gangbar, man nannte ihn Erzbischof oder Patriarchen. Ebedjesu will dort zeigen, wie und wann Christus die verschiedenen Kirchenämter selbst ausgeübt oder vorgebildet habe: Patriarchatum demum, sagt er am Schluß, qui est principatus principatuum in ecclesia, designavit per traditionem clavium regni coelorum, quas Simoni dedit, cum principem apostolorum ipse Redemptor eum constituit et praesidentiam super communitatem ipsorum dedit ei verbis illis: Tu quoque aliquando convertere et confirma fratres tuos. Potestatem autem super totam communitatem eorum, qui instituuntur (christianorum) concessit ei in pastione agnorum, ovium et oviculorum.

Nicht minder klar drücken sich die Armenischen Monophysiten aus über die Bedeutung des Titels eines Hauptes

1) Ebedjesu Coll. can. ap. A. Majum T. X. nov. coll. scriptt. vett. e codd. Vaticanis p. 107.

der Apostel, den sie dem Petrus beilegen. Der schismatische Armenier Johannes (Oradniensis) sagt in seiner Homilie über den hl. Apostel Petrus [1]), der Herr habe vier ihm eigenthümlich zukommende Eigenschaften dem Petrus mitgetheilt; das Fundament der Kirche, das Haupt aller Gläubigen, der Hirt der Kirche und Richter zu seyn. Secunda, sagt er, esse caput omnium fidelium, ut idem testatur Apostolus, et hanc Petro dedit, cum ei dixit: Tu vocaberis Cephas, quod significat caput (er denkt an das Griechische κεφαλή), quia Petrus caput erat apostolorum, welcher beigegebene Grund beweist, daß er das omnium fidelium absolut versteht. Und weiter unten fügt er hinzu: Sol significat Petrum, qui est fons luminis et caput apostolorum. Anderes Aehnliche nicht zu erwähnen, das man bei Galanus finden kann, das ich aber nicht anzuführen wage, weil ich aus Mangel an kritischen Vorarbeiten das Aechte vom Unächten nicht ganz sicher trennen kann.

Ebenso gilt es den Orientalen als ausgemachte Sache, daß Petrus Bischof von Rom gewesen sei [2]). Zwar lieben es die Chaldäischen Christen aus Nationaleitelkeit das Babylon im zweiten Brief Petri im eigentlichen Sinne von dem ihrigen zu erklären [3]). Allein dieses gehört nach ihrem Sinn in das Antiochenische Patriarchat des Apostelfürsten und es soll damit nicht geläugnet werden, daß er später in Rom das Hirtenamt geübt habe, wie denn Ebedjesu ausdrücklich bemerkt, Rom und die umliegende Gegend habe die Händeauflegung von Simon Cephas erhalten, der dahin von Antiochien sich begeben habe und Lehrer

1) Bei Galanus T. III. p. 243.
2) Galan. T. III. p. 277. 243.
3) Bibl. Or. T. III. p. I. p. 587. T. III. P. II. n. 2.

und Lenker der Kirche gewesen sei, die von ihm dort und in der Umgegend gegründet worden [1]). Daß er als solcher zu Rom des Märtyrertodes gestorben sei, war eine im Vten Jahrhundert unbezweifelt angenommene Thatsache, und blieb es auch bei den Secten [2]).

Was nun die nothwendige Folgerung aus diesen Prämissen ist, daß der Römische Bischof als Nachfolger des Petrus Inhaber des Primats sei, dieses findet sich in den Orientalischen Sammlungen der Canones mehrfach ausgesprochen.

Wir können uns deßfalls schon im Allgemeinen auf den Bericht des großen Kenners Orientalischer Denkmäler, Renaudot, berufen, der wiederholt [3]) die Thatsache bezeugt, daß die Jacobiten und Nestorianer in ihren Sammlungen der Canones alle Beschlüsse beibehalten haben, die sich auf die Prärogativen der Römischen Kirche beziehen, und daß sie alle und selbst die Muhamedaner diesen Vorrang dem päbstlichen Stuhle als dem Stuhle Petri zugestehen, aber nur denselben, als der Häresie verfallen, verabscheuen.

Was das Nicänische Concil im Einzelnen angeht, so behauptet zwar der Maronite Abraham Echellensis, die syrische Version habe den Beisatz im 6ten Canon: **Ecclesia Romana semper habuit primatum.** Ich kann aber hierauf kein besonderes Gewicht legen, indem Renaudot dieses bezweifelt und den Beisatz oder Titel in der alten Florentinischen Handschrift nicht vorfand. Höchstens, meint er, könnte dieses in einigen jüngeren Handschriften der Fall

1) Ebedjesu l. c. p. 7.
2) B. O. T. I. p. 568. 630.
3) Lit. Or. T. I. p. 234. 354.

seyn [1]). Dagegen scheinen die Syrier den Vorsitz im Concil dem Römischen Pabst zuzuschreiben. Johannes Maro (um 700), nach der gewöhnlichen Ansicht Monothelet, nennt in seiner Schrift gegen die Häresien den Pabst Sylvester den praefectus oder princeps des Nicänischen Concils [2]). Zwar nennt die historische Einleitung vor den arabischen Canones als Vorsitzenden den Bischof Alexander von Alexandrien. Allein daß dieses unbeschadet des Primats zu verstehen sei, geht hervor aus dem, was diese Einleitung vorher erzählt: Julius, (sic) Bischof von Rom, habe wegen seines Greisenalters dem Concil nicht beiwohnen können, habe aber zwei Priester hingesandt, ut ejus tenerent locum et ea, quae in concilio a consacerdotibus decernerentur confirmarent [3]). In den Subscriptionen des Concils stehen auch nach der syrischen Ausgabe die Römischen Legaten zuerst [4]).

Die Sammlungen der syrischen Jacobiten und Armenier enthalten die Canones von Sardica über die Apellationen an den Römischen Stuhl. Der 3te Canon des Iten Concils von Constantinopel, in welchem dem Bischof von Byzanz der zweite, dem Römischen der erste Rang zugestanden wird, findet sich in den Sammlungen der Nestorianer, der Alexandrinischen und der syrischen Jacobiten und der Armenier. Die Armenische Sammlung hat folgenden Canon, der aus dem ganzen Inhalt des Ephesinischen Concils gezogen zu seyn scheint: Si quis ex eccle-

1) Perpétuité de la foi, ed. Migne Tom. III. col. 1162.

2) ap. Abr. Echell. ad can. arab. Nic. Mansi Coll. Conc. T. II. col. 1072.

3) Mansi Coll. T. II. col. 1061. 1062.

4) Ebedjesu ed. Maji p. 37.

siasticis adversatus fuerit Caelestino Romano pontifici, deponatur. Sonderbarerweise hat die Jacobitische Sammlung auch die Canones von Chalcedon bis auf die dogmatischen, ein Beweis, daß die Monophysiten diese Synode nicht ganz verwarfen. Nur fehlen bei ihnen die Canones 28 und 29 über den Vorrang des Constantinopolitanischen Patriarchen vor dem Alexandrinischen und dem Antiochenischen, ein Beweis, daß diese Beschlüsse wegen des Widerspruchs von Rom lange Zeit im Orient für ungültig gehalten wurden [1]).

Besonders bemerkenswerth sind aber für unsern Zweck die sogenannten Arabischen Canones des Nicänischen Concils, eine apocryphe Ausgabe, welche bei allen Völkern des Orients verbreitet ist, indem sie nicht nur Arabisch, sondern auch Syrisch und Aethiopisch sich vorfindet, und den Cophten, den Jacobiten in Syrien, den Aethiopen und den Nestorianern als Rechtsquelle dient. Sie scheinen ursprünglich griechisch geschrieben worden zu seyn; jedenfalls nach dem Chalcedonensischen Concil, von dem sie mehrere Stellen enthalten, und nach der Herausgabe und Verbreitung des Pseudo-Dionysius, den sie citiren, jedoch noch zu einer Zeit, als der Ehrgeiz des Bischofs von Byzanz erst dahin strebte, der zweite nach dem ersten zu seyn. Im 9ten Jahrhundert waren sie schon im Orient weit verbreitet. Photius kennt sie schon; Pseudo-Isidor hat ihre Existenz von Leuten aus dem Orient erfahren und gebraucht sie mehrmals. Renaudot meint, unter den Nicht-Griechen hätten sie die Melchiten zuerst angenommen, indem der erste,

---

1) Ueber das Einzelne siehe Renaudot, Perpétuité col. 1161 ff. Galanus T. III. p. 235. 280. 286. Ferner Cureton, Corpus Ignat. p. 342. Bibl. Or. T. III. P. II. p. 278 etc.

der sie erwähne, der Melchitische Patriarch Eutychius von Alexandrien (gest. 939) sei, während der Jacobite Severus, Bischof der Aschmonin, der Zeitgenosse des Eutychius, noch nichts von den vielen Canones und der damit verbundenen Fabel von 2048 Bischöfen weiß. Bei den Nestorianern finden sie sich jedoch auch sehr bald, obgleich sie allerdings dieselben von den Melchiten erhalten haben mögen. Sie behaupten, der Bischof Maruthas von Majpherkata, der zur Zeit des zweiten ökumenischen Concils lebte, habe eine Geschichte des Nicänums geschrieben und 73 Canones desselben in das Syrische übersetzt. Diese Erzählung, welche das Daseyn der apocryphen Canones voraussetzt, findet sich schon im Nomocanon des Nestorianischen Bischofs Elias von Damascus (um 693) [1]. Später mögen sie die ägyptischen Jacobiten angenommen haben. Im XIII. Jahrhundert waren sie aber bereits bei den Melchiten, Nestorianern, ägyptischen und syrischen Jacobiten in vollem Ansehen, wie der Jacobite Ebnassal in seiner Sammlung der Constitutionen der Kirche von Alexandrien ausdrücklich berichtet [2].

Soviel geht aus dem Gesagten unzweifelhaft hervor, daß diese Canones von den Orientalischen Secten zu einer Zeit angenommen wurden, als sie unbestritten schon von der Römischen Kirche wegen der Lehrverschiedenheiten über die Menschwerdung getrennt waren, daß sie also immer noch eine Ueberzeugung von der göttlichen Einsetzung des Primats haben mußten, um dieses Machwerk anzunehmen, das den Vorrang des Römischen Bischofs auf eine so ent-

1) B. O. T. I. p. 195. T. III. P. II. p. 74. 513. Ein Auszug der Geschichte des Pseudomaruthas bei Ebedjesu p. 29.

2) Ueber die arabischen Canones siehe Renaudot, Perpétuité col. 1168 ff. Abr. Ech. bei Mansi Coll. T. II. col. 1065 ff.

schiedene Weise ausspricht. Diese Erscheinung ist allerdings so auffallend, daß Abraham Echellensis sie als einen Grund für die Aechtheit dieser Canones benützen zu dürfen glaubte, indem, wie er sagte, die Sectirer unmöglich diese Canones erfunden haben könnten, welche gegen sie sprächen. Einen richtigeren Schluß glauben wir daraus gezogen zu haben.

Im 37ten Canon dieser Sammlung nach der Recension des Abraham Echellensis heißt es nun, es sollen vier Patriarchen seyn, wie es vier Weltgegenden und vier Evangelisten gibt. **Et sit princeps ac praepositus ipsis Dominus sedis Divi Petri Romae, sicut praeceperunt apostoli** [1]. Dieser Canon fehlt zwar in der Ausgabe des Turrianus, welche überhaupt kürzer ist. Allein es ist offenbar, daß die Weglassung des Canons in der Absicht geschehen ist, alles was auf den Vorrang des Constantinopolitanischen Patriarchen vor dem Alexandrinischen Bezug hat, zu tilgen. So fehlt die Einreihung des Ephesinischen Bischofs in die Zahl der Patriarchen, die Versetzung dieses Patriarchalsitzes von Ephesus nach Constantinopel und der 41ste Canon, worin dem Bischof von Byzanz der zweite Platz und dem von Alexandrien nur der dritte eingeräumt wird. Das Exemplar des Turrianus war in der That aus der Bibliothek des Patriarchen von Alexandrien, während die andere Ausgabe eine Melchitische ist. Daß dem Ansehen des Römischen Pabstes nichts genommen werden soll, sehen wir aus folgendem Canon, dem 39sten der Ausgabe von Turrian: **Ille, qui tenet sedem Romae, caput est et princeps omnium patriarcharum, quandoquidem ipse est primus**

---

1) Mansi l. c. col. 992.

sicut Petrus, cui data est potestas in omnes principes Christianos et omnes populos eorum, ut qui sit vicarius Domini nostri super cunctos populos et universam ecclesiam Christianam et quicunque contradixerit a synodo excommunicatur [1]. Derselbe Canon findet sich in der Recension des Abraham Echellensis als der 44ste in folgender Form: Et quemadmodum patriarcha potestatem habet super subditos suos, ita quoque potestatem habet Romanus pontifex super universos christianitatis principes et concilia ipsorum: quoniam Christi vicarius est super redemptionem, ecclesias et curatos populos ejus. Quicunque autem sanctioni huic contradixerit patres synodi anathemate illum percellunt [2]. Man wende nicht ein, daß Abraham Echellensis mitunter nicht ganz genau ist in seinen Citationen aus Orientalischen Quellen. Auch Renaudot glaubte diesem Einwand begegnen zu müssen. Er bemerkt aber aus eigener Einsicht der Handschriften, daß nicht nur alles, was jener über den Primat vorbringt, sich darin vorfinde, sondern auch noch weit mehr [3]. Auch sind wir jetzt durch die von Cardinal Majo besorgte Herausgabe syrischer Nomocanones in den Stand gesetzt, selbst darüber zu urtheilen.

Doch noch ein Bedenken bleibt zu lösen übrig. Auch die Melchiten haben die Canones, welche wir zum Beweis unserer Behauptung angeführt haben. Scheint es nicht, als ob diese Orientalen die alten Canones blindlings abschrieben, weil sie dieselben einmal in den Sammlungen

---

1) Ibid. col. 949.
2) Ibid. col. 995.
3) Perpétuité l. c. col. 1184.

fanden und über den Inhalt derselben nicht viel reflectirten, oder denselben sich auf irgend eine Weise erklärten? Wir gestehen gerne, daß wir die älteren Canones allein nicht für einen vollgültigen Beweis ansehen würden, obgleich sie zu einer vollständigen Darstellung der Ansichten der Orientalen über den Primat nothwendig gehören. Ein ganz anderes Licht werfen aber die Arabischen Canones über unsere Frage. Hier befinden sich die Nestorianer und Monophysiten durchaus nicht in gleichem Falle mit den Melchiten. Denn diese hatten die Canones schon vor der Trennung und behielten sie bei wie die Armenier ihre Weihen und ihren Bundesbrief. Die anderen Orientalen nahmen sie zu einer Zeit an, da sie bereits im Glauben vom Päbstlichen Stuhle getrennt waren. In der älteren syrischen Sammlung befinden sie sich nicht, wie Renaudot ausdrücklich bezeugt, wie hätten sie sich dieses Machwerk gefallen lassen, wenn der Primat, den es in so deutlichen Ausdrücken ausspricht, ihnen eine durchaus fremde Sache gewesen wäre. Es ist ferner nicht richtig, daß diese Canones bloß in Sammlungen vorkommen, worin die Synodalbeschlüsse in historischer Folge wieder und wieder abgeschrieben werden, sondern sie finden sich auch in Sammlungen, die nach Sachordnung angelegt sind, worin also die Sammler die aufzunehmenden Canones nach eigener Ansicht auswählten und einreihten. Ebedjesu, der mehrerwähnte Nestorianische Metropolit von Nisibis, hat den 37sten [1]) und den 44sten [2]) Canon in seine Sammlung

1) Tr. 9. cap. 1. ap. Majum l. c. p. 155, auch bei Assem. B. O. T. III. P. II. p. 349.

2) Tr. 9. c. 5. l. c. p. 165.

bei der Darstellung der verschiedenen Stufen der Hierarchie aufgenommen, und zwar in einer Fassung, die sich der Ausgabe des Abraham Echellensis mehr nähert. In letzterem Canon ist es, wo er sagt, der Römische Bischof habe dieselbe Gewalt über alle Patriarchen, wie der Patriarch über seine Untergebenen, wodurch obiger Ausdruck: „die Fürsten der Christenheit und ihre Concilien“ von ihm klarer gegeben wird. Ebenso hat Gregorius Abulfaragius Bar Hebräus, Jacobitischer Maphrian oder Catholicus des Orients im XIII. Jahrhundert, in seinem Nomocanon den 37sten im Auszug [1]). Hiezu kömmt endlich, daß Ebedjesu mit eigenem Munde den Primat ausspricht in der Einleitung nämlich zum Tractat von den Patriarchen, und dieses scheint mir keinen Zweifel darüber zu lassen, in welcher Weise die Canones über den Primat von den Orientalen angenommen worden. Er sagt [2]), es seien fünf Patriarchate von den Aposteln eingesetzt worden und zwar in solchen Städten, die besonders berühmt und Mutterstädte gewesen seien, nämlich in Babylon, der ersten Stadt und der Hauptstadt des assyrischen Reichs, in Alexandria, das von Alexander dem Großen erbaut worden, in Antigonia, das von seinem Erbauer Antigonus diesen und von Antiochus, der es vergrößerte, den Namen Antiochia erhalten habe, in Rom, das von Romulus gegründet worden, in Byzanz, das von Constantin den Namen Constantinopel bekommen. Dann fährt er fort: Et quoniam praedictis civitatibus non ex principatu et antiquitate solummodo patriarchalis dignitas et praerogativa accessit, sed etiam

1) Cap. 7. sect. 1. ap. Majum l. c. p. 39.
2) Tr. 9. cap. 1. p. 154.

propter apostolum, qui in ea docuit et regem, qui in ea regnavit, magnae Romae data fuit (scil. praerogativa) propter geminas columnas in ea positas: Petrum, inquam, apostolorum principem et Paulum, doctorem gentium: ipsaque est sedes prima et caput patriarcharum. Secunda autem sedes est Alexandrina, tertia est Ephesina, quarta est Antiochena. Reapse causa propria hujus rei est excellentia apostolorum, qui illas sedes condidere atque rexere. Man sage nicht, daß er den Vorrang des Römischen Bischofs davon ableitet, daß es die kaiserliche Stadt gewesen; er sagt bloß im Allgemeinen von der Ertheilung der Patriarchenwürde, daß hiebei auch auf die politische Bedeutung der Stadt Rücksicht genommen worden sei und dieses ist ganz richtig, indem Constantinopel vorzugsweise deßhalb zum Patriarchensitze gemacht wurde, und auch die Apostel bei der Wahl dieser Mutterstädte gerade politische Mittelpunkte vorzogen. Die Rangordnung derselben leitet er mehr von der Würde des Apostels ab, der den Sitz gegründet, und deßhalb steht hier statt des Constantinopolitanischen Sitzes Ephesus, das Johannes inne gehabt hatte, und dessen Patriarchat nach Byzanz versetzt worden seyn soll. Dazu dient auch der nachdrucksvolle Schluß: Reapse causa propria etc. Wie er sich aber den Vorzug des Petrus vor den übrigen Aposteln dachte, haben wir oben gesehen, und darnach ist seine Ansicht vom Vorrang des Amtsnachfolgers des Apostelfürsten zu bemessen, wie er denn als einzigen Grund für dessen Vorrang nur die beiden Säulen, die zu Rom gesetzt worden, angibt.

Solche Erscheinungen berechtigen uns wohl zum Schluß, daß die Nestorianer und Monophysiten des Orients dem Primat ursprünglich nicht direct entgegen gewesen

seyn mochten, und daß sich noch lange Zeit Nachklänge oder dunkle Erinnerungen desselben bei ihnen erhalten haben, ja sogar mitunter eine überraschende Anerkennung hervortritt, welche die Grenzen eines bloßen stumpfen Nachsprechens übertritt. Ein offener Widerspruch, und auch dieser nur theilweise, tritt erst verhältnißmäßig sehr spät an den Tag bei solchen Stämmen, die in nahe Berührung mit den Griechen kamen und ihren Patriarchalsitz gerade im Griechischen Gebiet hatten, auch von der Union wieder abgefallen waren.

Es läßt sich auch denken, daß die Erinnerungen an die frühere Vereinigung mit Rom und an die Vorrechte des Primatialstuhles die Wiedervereinigung, die mehrmals, theilweise oder ganz statthatte, sehr befördern mußten. Leider haben wir zu wenig detaillirte Berichte hierüber. Jedoch fällt in den Schreiben, welche die Sectirer schon vor der Union an die jeweiligen Päbste erließen, die Bereitwilligkeit auf, womit ihnen alle Primatialrechte beigelegt werden [1]). Hält man damit zusammen, daß in den Aufnahmsbullen durchaus kein Irrthum über den Primat hervorgehoben wird, so umständlich die Belehrungen auch seyn mögen, so scheint es fast als finde sich hierin eine Bestätigung der Vermuthung, daß die Sectirer die Wiedervereinigung aus althergebrachter Ueberzeugung von dem Vorrang des Päbstlichen Stuhles verlangten oder annahmen. Besonders verdient erwähnt zu werden, wie der Jacobitische Patriarch Johannes von Antiochien zur Zeit des Florentinischen Concils mit seinen Untergebenen sich benahm. Als

1) Siehe hinsichtlich der ersten Vereinigung der Nestorianer und Jacobiten Raynald ad ann. 1247. n. 32 ff., ferner die Acten des Florentinischen Concils.

er einen Brief von Eugen IV. erhalten hatte, worin ihn dieser zum Beitritt zur Union aufforderte, ließ er denselben in das Syrische übersetzen und vor seinen Bischöfen und dem gesammten Clerus und Volk in der Kirche vorlesen. Mit lautem Freudenruf und Thränen sogar wurde, wie er in seiner Antwort an Eugen [1]) erzählt, die Lesung angehört. Die Titel, die er dem Pabste gibt, sind zum Theil wörtlich aus den arabischen Canones genommen, nämlich: principum Christi sedium princeps. Noch auffallender ist die Sprache der Aethiopischen Gesandten [2]). Sie behaupteten geradezu, nicht sie seien Schuld an der Spaltung gewesen, wie die andern schismatischen Kirchen, welche deßhalb auch daniederlägen, während die ihrige noch blühe, sondern daran sei die Nachläßigkeit der Päbste selbst Schuld, welche seit 800 Jahren, wie es bei ihnen heiße, auch nicht die mindeste Fürsorge für sie getragen hätten. Kein Volk habe eine so innige Verehrung für den Römischen Stuhl, wie das ihrige, und wenn sie nach Aethiopien zurückkehrten, würde ihnen alles entgegenziehen, ihnen die Füße küssen und Stücke von ihren Kleidern als Reliquien abreißen, wenn man höre, daß sie vom Römischen Pabste kämen, und Aehnliches mehr.

Mögen diese Nachklänge der Lehre vom Primat einst zur gänzlichen Zurückführung jener Völker in den Schooß der Kirche, indessen aber zum Beweis der allgemeinen Annahme dieses Lehrsatzes in den Zeiten vor ihrer Lostrennung dienen. Denn wie Tertullian in den Präscriptionen sagt: Nemo mentitur in suum dedecus sed in honorem.

Prof. Dr. Heinr. Denzinger in Würzburg.

1) Labbe Coll. Conc. T. IX. col. 1019.
2) Ibid. col. 1031.

2.

Erklärung von Gen. 4, 3—7.

Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments.

„Nach einer Frist brachte Kain von der Feldfrucht Jehovah ein Opfer dar, und auch Abel brachte dar von den besten Erstlingen seiner Heerde. Und es sah Jehovah auf Abel und auf sein Opfer, aber auf Kain und auf sein Opfer sah er nicht. Da zürnte Kain sehr und sah finster aus. Und Jehovah sprach zu Kain: Warum zürnest du, und warum siehst du finster aus?“ — Diese Gen. 4, 3—6 stehenden Worte sind so einfach und schlicht, daß sie kaum eines Kommentars bedürfen. Sie werden hier nur mit in Betracht gezogen, weil sie mit der Fortsetzung der von Gott an Kain gerichteten Worte in V. 7 in innigem Zusammenhange stehen. Dieser Vers erheischt nämlich eine ganz besondere Beachtung, da derselbe, wie unten wird angegeben werden, sowohl im Einzelnen als im Ganzen auf die mannigfaltigste Weise bis jetzt erklärt worden ist.

Schon Philo de sacrif. Ab. et Caini §§. 13. 27. hat auf eine Verschiedenheit der Opfergaben des Brüderpaares aufmerksam gemacht. Während Abel von den besten Erstlingen seiner Heerde darbrachte, opferte Kain schlecht-

weg von der Feldfrucht. Diesen Unterschied im Werthe der Opfergaben scheint auch der Verfasser der Genesis recht geflissentlich hervorgehoben zu haben durch eine gewisse Weitschweifigkeit in Beschreibung der Opfergabe Abels; dieser sucht sein Opferstück unter den Erstlingen seiner Heerde, und zwar unter den ausgezeichneten Erstlingen (מֵחֶלְבֵהֶן). Der Grund, weßhalb Gott nicht sah auf Kain und auf sein Opfer, liegt aber keineswegs in dem geringern Werthe seiner Opfergabe, sondern in der bösen, von Gott abgewandten Gesinnung Kains, welche sich denn auch in der geringern Sorgfalt beim Auswählen seiner Opfergabe ausgesprochen haben mag. Kain war ein Sünder; denn auf der Sünder Opfer sieht Gott nicht (Sprüchw. 15, 8. Sirach 34, 23).

Vor Alters hat man schon gefragt, woran Kain es erkannt habe, daß Gott auf sein Opfer nicht gesehen habe. Hieronymus sagt darüber Quaest. hebr. in Gen.: **Unde scire poterat Cain, quod fratris ejus munera suscepisset Deus, et sua repudiasset, nisi illa interpretatio vera esset, quam Theodotion posuit: „Et inflammavit (ἐνεπύρισεν) Dominus super Abel et super sacrificium ejus, super Cain vero et super sacrificium ejus non inflammavit?“ Ignem autem ad sacrificium devorandum solitum venire de coelo, et in dedicatione templi sub Salomone legimus, et quando Elias in monte Carmelo construxit altare.** Warum auch nicht? Es ist ja möglich; wiewohl wir uns gern bescheiden, die Sache im Dunkel zu lassen, da der Text nichts darbietet, worauf eine Behauptung gegründet werden könnte. Sonderbarer kann nichts sein, als was Philo zur Beantwortung der Frage vorgebracht hat Quaest. in Gen. lib. I §. 63. Weil den Kain nach vollendetem Opfer eine ge-

wisse Traurigkeit überfiel, meint Philo, so könnte er wohl aus dieser unwillkührlichen Traurigkeit geschlossen haben, daß sein Opfer Gott nicht angenehm gewesen sei. Der Text sagt grade das Gegentheil: weil Kain sah, daß sein Opfer nicht wohlgefiel, so zürnte er sehr und sah finster aus.

Kain sucht den Grund der ungnädigen Aufnahme seines Opfers nicht in sich; er sieht darin vielmehr eine unverdiente persönliche Kränkung und unbegründete Zurücksetzung gegen seinen bevorzugten Bruder, und darum zürnt er und sieht finster aus. Wenn sich nun Gott herabläßt an Kain die Worte zu richten: „Warum zürnest du, und warum siehst du finster aus", und dann seine Rede noch weiter fortsetzt, so sollte man meinen, daß in der fortgesetzten Rede Gottes zum wenigsten der Gedanke ausgesprochen liege, Kain habe keinen Grund zu zürnen weder gegen Gott noch gegen seinen Bruder Abel, sondern die Nichtannahme seines Opfers sei die nothwendige Folge seiner persönlichen Sündhaftigkeit. So ist es auch wirklich; und doch gibt es nur wenige Stellen der Schrift, bei deren Erklärung die Meinungen mehr auseinander gehen, als bei Gen. 4, 7.

Der Augenschein lehrt, und alle Uebersetzer und Erklärer stimmen darin überein, daß Gen. 4, 7 zu Anfang einen fragenden, zu Ende einen behauptenden Satz enthalte. Doch bis zu welchem Worte geht der fragende Satz, und mit welchem Worte fängt der behauptende Satz an?

Die LXX ziehen noch das Wort חטאת in den Fragesatz, und übersetzen so: *Οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες;* Dieser Uebersetzung liegt kein vom masoretischen verschiedener Urtext zu Grunde;

denn auch der samaritanische Pentateuch, welcher in den Abweichungen durchgängig mit LXX übereinstimmt, entfernt sich hier nicht vom masoretischen Texte, nur ist der samaritanische Text in der Londoner Polyglotte entstellt durch eine aufgenommene Randglosse, aus welcher hervorgeht, daß einige samaritanische Codices das Wort תטיב vor לפתח ausließen, während andere es hatten. LXX aber haben selbst dieses הטיב vor Augen gehabt, denn ihrem *ὀρθῶς διέλῃς* entspricht ja das samaritanische תטיב לפתח. Zu der obigen Uebersetzung kamen LXX aber auf folgende Weise. Sie setzten voraus, Gott gedenke in V. 7. der geringen Sorgfalt, welche Kain bei der Auswahl seines Opferstückes bewies, da er schlechtweg von der Feldfrucht opferte, und wie mit Weglassung des לְ vor dem Infinitiv Ps. 33, 3 הֵיטִיבוּ נַגֵּן heißt bene canite fidibus, so verbanden sie zunächst אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת und übersetzten *ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς*, zumal נָשָׂא häufig genug in der Bedeutung attulit, apportavit vorkommt. Bei der äußern Darbringung des Opfers hatte Kain es an nichts fehlen lassen, aber er hatte nicht den rechten Theil seiner Feldfrüchte zum Opfer ausgewählt. Diesen letztern Gedanken glaubten LXX in den gleich folgenden Worten suchen zu müssen. Darum lasen sie nicht לַפֶּתַח (an der Thür), sondern לְפַתֵּחַ, schloßen diesen Infinitiv enge an וְאִם לֹא תֵיטִיב, und übersetzten *ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς*. Das Wort פִּתַּח aperuit, kommt nämlich in Phrasen vor, in welchen es sich durch das griechische *διαιρεῖν* ausdrücken läßt; so sagt der Hebräer wörtlich vincula alicujus aperire i. e. solvere, *διαιρεῖν*, auch aliquem aperire i. e. solvere a vinculis. Da in solchen Redensarten das Wort vom

Trennen des Verbundenen, vom Losmachen des einen vom andern gebraucht wird, so glaubten die LXX es auch auf das Theilen der Feldfrucht, und auf das Absondern des einen Theils zum Opfer beziehen zu können. Wenigstens hat so Philo die LXX an unserer Stelle verstanden. Er sagt zu ihrer Erklärung Quaest. in Gen. lib. I. §. 64: Non oportet priora, quae dantur in creatis, sibi, secunda vero sapientissimo (creatori) offerre: quae est *divisio* (*διαίρεσις*) vituperanda et improbanda, praeposterum referens ordinem. — Um endlich zu הֲלוֹא ein Verbum zu haben und den Satz abzuschließen, lasen LXX nicht חַטָּאת (Sünde), sondern חָטָאתָ, ἥμαρτες.

Die Uebersetzung der LXX ist aber unstatthaft, selbst wenn wir die Worte an und für sich und außer ihrer Verbindung mit dem Folgenden betrachten. Denn 1) wenn פָּתַח aperuit unter Umständen dem Griechischen διαιρεῖν und dem lateinischen solvit, divisit gleichbedeutend ist, so darf es doch nicht ohne weiteres auf jedes Theilen bezogen werden, sondern nur auf ein solches, mit welchem der Begriff des Oeffnens wenigstens einigermaßen zusammenfällt, wie z. B. auf das Oeffnen, Auseinanderbringen, Zertheilen der Fesseln. — 2) Hätte der Verfasser gewollt, daß תֵּיטִיב שְׂאֵת zusammengenommen einem folgenden לֹא תֵיטִיב לְפַתֵּחַ entsprechen sollte, so hätte er לשׂאת geschrieben, da לפתח folgt, oder er hätte das eine wie das andere Mal לְ fortgelassen, wiewohl die Weglassung des לְ nur ausnahmsweise bei Dichtern vorkommt (Gesen. Lex. Man. s. v. יָטַב Hifil).

Die falsche Auffassung der LXX zeigt sich aber vorzüglich darin, daß das Ende von V. 7 bei ihnen nahezu

unverständlich ist. Sie übersetzen: Ἡσύχασον· πρός σε ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ. Dieses ἡσύχασον (רְבַץ) soll nach Philo l. c. §. 65 heißen: Sei nicht hochfahrend und rühme dich nicht deiner Sünde, als hättest du etwas Rechtes gethan: thue vielmehr Buße. Die übrigen Worte muß Jeder so verstehen, als ob Gott dem Sünder Kain die Herrschaft über den frommen Abel zusichert. Das sah auch Philo. Darum stellt er die Frage: „Cur bonum in manum tradere mali videtur, quum dicit: Ad te conversio ejus (πρός σε ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ)?" und gibt l. c. §. 66. folgende Antwort: Non in manum tradit, sed est variata auditio: quoniam non loquitur de pio sed actione peracta, dicens ad eum: hujus impietatis conversio et respectus apud te est. Noli ergo necessitatem caussari, sed morem tuum; ut et istic voluntarium repraesentet. Illud vero *tu princeps eris illius* iterum annuit ad operationem: primum utique inique agere incepisti, et ecce magnam injuriosamque iniquitatem sequitur alia quoque injustitia. Itaque praecipuum omnis injuriae voluntariae id esse existimat arguitque. Wenn wir diese Worte, deren griechisches Original uns nicht erhalten ist, recht auffassen, so will Philo den sich aufdringenden aber unangemessenen Sinn des letzten Satzes in LXX dadurch fortbringen, daß er die beiden αὐτοῦ nicht auf Abel, sondern das erstere auf die bereits begangene Sünde Kains, das letztere auf die etwa noch zu begehenden Sünden desselben deutet. Die begangene Sünde nämlich sei nicht geflossen aus einer dem Kain inwohnenden Nothwendigkeit zu sündigen, sondern sie schaue zurück und müsse bezogen werden auf Kain als ihren freien Urheber; auch das fernere Sündigen hänge ab (ἄρξεις) von Kain.

Das Willkührliche und Gezwungene der LXX konnte nicht verborgen bleiben. Darum suchen sich die andern griechischen Uebersetzer jeder auf seine Art zu helfen. Theodotion schließt den Fragesatz mit dem Wort רֹבֵץ, und übersetzt: *Οὐκ ἂν ἀγαθῶς ποιῇς, δεκτὸν, καὶ ἂν μὴ ἀγαθῶς ποιῇς, ἐπὶ θύρας ἁμαρτία ἐγκάθηται; πρός σε ὁρμὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ.* Dieses *δεκτόν*, acceptum, acceptabile, kann allerdings im Worte שְׂאֵת liegen, da נָשָׂא auch accepit, sumsit heißt; auch paßt die Bedeutung recht gut zum Vorhergehenden. Gott würde dann nämlich zu Kain sagen: „Warum zürnest du, und warum siehst du finster aus? Findet nicht Annahme des Opfers statt, wenn du Gutes thust, wenn du als frommer Mann mit einem Opfer vor mir erscheinst?“ Doch das Folgende paßt nicht im mindesten zu שְׂאֵת = *δεκτόν*. Wenn auf Gutesthun Annahme des Opfers erfolgt, so müßte nach Logik und Kontext auf Bösesthun Zurückweisung des Opfers erfolgen, es erfolgt aber nach der Auffassung des Theodotion das Sitzen der Sünde an der Thür. Da in diesem Ausdrucke der Begriff von Zurückweisung nicht liegen kann, so folgt daraus, daß Theodotion das Wort שְׂאֵת, oder wohl gar den ganzen Vers falsch verstanden hat. — Symmachus läßt den Fragesatz ebenso weit gehen als Theodotion, und übersetzt: *Ἀλλ ἐὰν ἀγαθύνῃς, ἀφήσω· ἐὰν δὲ μὴ ἀγαθύνῃς, παρὰ θύραν ἁμαρτία ἐγκεῖται.* Im zweiten Theile des Verses hat Symmachus, nach der gleichlautenden Stelle Gen. 3, 16 zu schließen, für תְּשׁוּקָה *ἡ ὁρμὴ* gesetzt. Sehen wir vorläufig ab von der Umwandlung des Fragesatzes in einen behauptenden, so müssen wir gestehen, daß *ἀφήσω*, „ich werde

verzeihen", sehr gut zum „Liegen der Sünde an der Thür" paßt. שְׂאֵת nämlich kann wohl condonatio heißen, da נָשָׂא עָוֹן ס׳ condonavit peccatum alicujus bedeutet; und da חַטָּאת von der Sündenstrafe gebraucht wird, so läßt sich das Liegen der Sündenstrafe an der Thür ohne Zwang deuten von dem alsbaldigen und unverzüglichen Eintreffen der Strafe (vergl. Jak. 5, 9.). Aber wenn gleich diese Ausdrücke zu einander passen, so passen sie doch sehr schlecht zum Vorhergehenden. Um zwischen V. 6 und 7 einen Zusammenhang herzustellen, sah sich Symmachus genöthigt, den Fragesatz des Originals in einen behauptenden umzuwandeln, und ihn mit ἀλλὰ an V. 6 anzuknüpfen. In den Worten Gottes liegt nach der Uebersetzung des Symmachus dieser Sinn: Warum zürnest du, und warum siehst du finster aus, weil ich auf dein Opfer nicht gesehen habe? Du bist ja ein Sünder, und eines Sünders Opfer kann ich nicht annehmen. Doch (ἀλλὰ) wenn du fortan Gutes thust, so werde ich deine bisher begangenen Sünden verzeihen, wenn du aber wie bisher Böses thust, so wird die Strafe alsbald erfolgen. Das willkührlich hingesetzte adversative ἀλλὰ weist nämlich auf einen nicht ausgesprochenen, aber aus dem Kontext leicht zu ergänzenden Satz hin, in welchem Kain auf seine Sünde als den Grund der Nichtannahme seines Opfers aufmerksam gemacht wird. Im Original aber ist die Ergänzung eines den Zusammenhang vermittelnden Satzes unmöglich, da V. 7 zu Anfang keinen adversativen, sondern einen mit הֲלֹא eingeleiteten Fragesatz enthält. Wäre in V. 7 von Annahme und Zurückweisung eines Opfers die Rede, das könnte man gelten lassen; von

Verzeihung und Bestrafung der Sünden kann im Original kaum die Rede sein. — Wie Aquila den ersten Theil von V. 7 übersetzt hat, ist nicht bekannt. Was den zweiten Theil anbelangt, so merkt Hieronymus Quaest. hebr. in Genesin bei der gleichlautenden Stelle Gen. 3, 16 an, daß Aquila für תְּשׁוּקָה setze societas, d. i. συνάφεια nach der Angabe Montfaucon's aus dem Codex Evislinianus.

Da die alte lateinische Uebersetzung des A. T. aus LXX geflossen war, so las man im Abendlande bis Hieronymus an unserer Stelle in folgender Weise: „Nonne si recte offeras, non recte autem dividas, peccasti? Quiesce, ad te conversio ejus et tu dominaberis ejus.“ Hieronymus wurde durch diese Uebersetzung nicht zufrieden gestellt. In Zusammenstellung der Worte zu Sätzen folgte er den andern griechischen Uebersetzern, und gibt, indem er von dem einen dieses, von dem andern jenes aufnimmt, in Quaest. hebr. in Gen. folgende Uebersetzung der Stelle: „Quare irasceris? et quare concidit vultus tuus? Nonne, si bene egeris, dimittetur tibi (ἀφήσω Symm.): et, si non bene egeris, ante fores peccatum tuum sedebit (ἐγκάθηται Theodot.)? et ad te societas (συνάφεια Aqu.) ejus: sed tu magis dominare ejus.“ — Zu dieser Uebersetzung gibt er dann gleich den folgenden Kommentar: Quare irasceris, et invidiae in fratrem livore cruciatus vultum demittis in terram? nonne, si bene feceris, dimittetur tibi omne delictum tuum, sive, ut Theodotion ait, acceptabile erit, id est munus tuum suscipiam, ut suscepi fratris tui? quodsi male egeris, illico peccatum ante vestibulum tuum sedebit, et tali janitore comitaberis. Verum, quia liberi arbitrii es, moneo ut non tibi peccatum, sed tu peccato domineris.

Was soll man zu dieser Uebersetzung sagen? Hieronymus selbst hat das Mißliche darin gefühlt, sie aufgegeben und in der Vulgata so übersetzt: „Nonne si bene egeris, *recipies*, sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius.“ Hieronymus bezog in der Vulgata das שְׂאֵת also nicht wie Theodotion auf die Annahme des Opfers von Seiten Gottes, sondern auf den Empfang des Lohnes von Seiten des Frommen, und zu diesem recipies stimmt auch ganz gut das peccatum als die Sündenstrafe, welche den Gottlosen ereilt. Jedoch שְׂאֵת vom Empfange des Lohnes zu deuten, ist durch das Vorhergehende nicht möglich, und חַטָּאת darf wegen des Folgenden nicht als Sündenstrafe gefaßt werden. Kain ist ja zornig und sieht finster aus, nicht weil ihm eine Belohnung entgangen ist, sondern weil Gott sein Opfer nicht angenommen hat. Wollte man nun auch behaupten, schon die Annahme des Opfers bei Gott sei ein Lohn für den Tugendhaften, und die Nichtannahme desselben eine Strafe für den Sünder, so spricht doch das Ende des Verses deutlich von einem appetitus der Sünde und einer dominatio über die Sünde. Ist also im Verse sicher nicht von Sündenstrafen die Rede, so wird auch schwerlich darin etwas stehen vom Lohne für die Tugend.

Die Schwierigkeiten und Verlegenheiten vermindern sich auch nicht, wenn man mit Gesenius und Andern שְׂאֵת durch elatio scil. vultus wiedergibt. Elatio vultus könnte als Gegensatz zu der demissio vultus, dem finstern Aussehen, nur Fröhlichkeit, Heiterkeit bezeichnen. Diese Deutung ist aber durch das Folgende verwehrt. „Wer

Gutes thut, ist fröhlich und heiter; wer nicht Gutes thut, sieht finster aus" sollte man erwarten, aber man liest „an der Thür liegt die Sünde."

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so hat sich herausgestellt: 1) Bei Uebersetzung von Gen. 4, 7 weicht die LXX mit der aus ihr geflossenen alten lateinischen Uebersetzung von allen übrigen Uebersetzungen ab in der Verbindung der Wörter zu Sätzen und in der Vokalisation des Textes. 2) Die übrigen Uebersetzer und die neuern Erklärer stimmen durchaus nicht überein. 3) Alle angeführten Uebersetzungen und Erklärungen des Verses leiden an offenbaren Mängeln. — Unter solchen Umständen mag es uns vergönnt sein, auch unsere Meinung über den Vers laut werden zu lassen. Wir ändern an dem überlieferten masoretischen Text nicht das allermindeste, selbst nicht die masoretische Interpunktion, und stellen dessenungeachtet die Wörter anders zu Sätzen zusammen, als es Theodotion, Symmachus, die Vulgata und die neuern Erklärer thun. Auch werden wir eine neue etymologische Erklärung des so verschieden gedeuteten Wortes שְׂאֵת vorlegen, welche an und für sich wenigstens die gleiche Berechtigung hat, wie die oben angeführten, und obendrein durch den ganzen Kontext gesichert ist.

Den Fragesatz in V. 7 schließt LXX mit dem Worte חטאת, die übrigen Uebersetzer und Erklärer mit dem Worte רֹבֵץ, welches den Athnach unter sich hat, wir dagegen lassen den behauptenden Satz schon mit dem Worte לַפֶּתַח anfangen. Aber der Athnach unter רֹבֵץ? — Wenn ein Vers zwei selbständige Sätze enthält, so steht der Athnach nicht immer am Ende des ersten Satzes, sondern bisweilen

innerhalb des einen Satzes. Als schlagenden Beweis führen wir an Jos. 3, 13: „Wenn die Fußsohlen der Priester, welche die Lade Jehovah's, des Herrn der ganzen Erde, tragen, sich in das Wasser des Jordan niederlassen, wird das Wasser des Jordan verschwinden. Das von oben herabkommende Wasser — (Athnach) — es wird stehen wie ein Haufen." Der Athnach unter רֵבֶץ ist also kein Hinderniß, den behauptenden Satz schon mit dem Worte לַפֶּתַח beginnen zu lassen. Läßt man den Fragesatz bis zum Athnach fortgehen, so ergeben sich, wie wir gesehen haben, große Schwierigkeiten in der Bestimmung der Bedeutung des Wortes שְׂאֵת.

In unserm Fragesatz ist alles deutlich, wenn sich nur dem Worte שְׂאֵת eine dem Kontext angemessene Bedeutung geben läßt. Von נָשָׂא extulit hat der substantivisch gebrauchte Infinitiv שְׂאֵת die abstrakte Bedeutung elatio, oder in neutralem Sinne eminentia, excellentia (Gesen. Lex. Man. s. v.). Wie alle dergleichen Abstrakta konnte das Wort auch in konkretem Sinne gebraucht werden, und dient zur Bezeichnung eines Fleckens auf der Haut (Lev. 13, 2. 10. 19. 28. 43), nicht bloß eines krankhaften, sondern auch eines Brandfleckens (V. 28), nicht bloß einer durch Geschwulst und Entzündung aufgetriebenen, emporgehobenen Stelle, sondern selbst einer krankhaften Vertiefung (V. 3. 4. 20. 25. 26.). שְׂאֵת in concreto ist also etwas von seiner Umgebung Abstechendes, Verschiedenes, und darum leicht in die Augen Fallendes; seine abstracte Bedeutung wird darum nicht ganz richtig durch eminentia oder excellentia ausgedrückt, weil man mit diesen Worten den Begriff des Höherseins, Größerseins verbindet,

während שְׂאֵת auch das Niedrigersein einschließt und wiederzugeben ist durch das allgemeinere differentia, Verschiedenheit, Unterschied. Diese etymologisch mögliche Bedeutung des Wortes ist dem Kontext ganz vorzüglich angemessen. Gott spricht nämlich zu Kain: Warum zürnest du, und warum siehst du finster aus, weil ich auf deines Bruders Opfer gesehen, und auf das deinige nicht gesehen habe? Ist es nicht ein Unterschied, wenn du Gutes thust, und wenn du nicht Gutes thust? d. h. muß ich nicht einen Unterschied machen zwischen dem Opfer des Frommen und dem Opfer des Sünders?

Nicht minder vortrefflich fügt sich der zweite Theil des Verses, unser behauptender Satz, dem Ganzen an. Seine ersten drei Worte, bis zum Athnach, lassen wir einstweilen ruhen. Das Uebrige wird sich um so sicherer deuten lassen, da sich dazu eine herrliche Parallele Gen. 3, 16 findet. Wenden wir uns darum vor Allem zu dieser Parallele.

Gen. 3, 16 spricht Gott zuerst von den Mühen und Beschwerden des Weibes als der Kindesgebärerin, sodann von dem gegenseitigen Verhältniß zwischen Mann und Weib. Der Mann hat die Herrschaft über das Weib, und des Weibes תְּשׁוּקָה ist an ihren Mann, oder zu ihrem Manne. Die griechischen Uebersetzer weichen bei diesem Worte des hebr. Textes wieder sehr von einander ab. Die LXX haben ἀποστροφή, Aquila συνάφεια, Symmachus ἡ ὁρμή, Theodotion (nach Gen. 4, 7 zu schließen) ebenfalls ὁρμή. Die Vulgata gibt sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui, und bringt eine Tautologie in die Stelle, welche im Urtext nicht liegen kann. Das Wort

hat aber Hoh. L. 7, 11 die Bedeutung Wunsch, Verlangen, Sehnsucht; wenden wir dieses auf unsere Stelle an, so lautet sie: „An deinen Mann (mag ergehen) dein Wunsch, er aber ist gebietender Herr über dich." Besser kann doch das gegenseitige Verhältniß zwischen Mann und Weib nicht ausgedrückt werden. Des Mannes ausgesprochener Wille ist für das Weib Gesetz und Befehl; das Weib kann dem Manne gegenüber nur Wünsche laut werden lassen, deren Erfüllung oder Abweisung dem Manne anheimgestellt ist.

Dieselben Worte, welche Gen. 3, 16 Ausdruck des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Mann und Weib sind, werden Gen. 4, 7 gebraucht, um auszusprechen, welches Verhältniß zwischen חַטָּאת und dem Menschen, und umgekehrt stattfinde. Es hat nämlich bereits Hieronymus in Quaest. hebr. in Gen. angemerkt, daß die Maskulinsuffixe in תְּשׁוּקָתוֹ und בּוֹ sich auf das vorhergehende חַטָּאת beziehen, und es kann auch nicht anders sein. Zwar ist dieses Wort der Endung und dem Gebrauche nach sonst ein Femininum, aber der Kontext ist von der Art, daß wir auf einen bestimmten Grund schließen können, aus welchem der Verfasser sich bewogen fand, es als Maskulinum zu gebrauchen. Es ist nämlich hier nicht die Rede von der abstrakten Sünde, auch nicht von einer sündhaften That oder Unterlassung, auch nicht von einer Sündenschuld, sondern חַטָּאת muß an unserer Stelle ein lebendes Wesen sein, da es im Stande ist einen Wunsch, ein Verlangen zu äußern, und den Menschen um Erfüllung desselben anzugehen [1]). Auch das Thier ist im Stande dem

1) Wenn das N. T. von θέλημα und ἐπιθυμία τῆς σαρκός spricht

Menschen ein Verlangen kund zu thun, doch kann dieses niemals eine Aufforderung sein zur Sünde, zur Uebertretung des Gesetzes Gottes. Dazu aber fordert dem Namen und dem Konterte nach חַטָּאת den Menschen auf, und muß darum ein persönliches Wesen sein, welches der Hebräer sich nicht denken konnte als weiblichen Geschlechtes, und dessen Namen er darum als Maskulinum behandelte [1]. Wie nun das Wort קֹהֶלֶת ungeachtet seiner Feminin-Endung eine männliche Person bezeichnet und der Prediger heißt, so bedeutet חַטָּאת als Maskulinum: der Sünder, der Böse, ὁ πονηρός. Eine gleiche Veränderung des Genus läßt sich am Worte בְּלִיַּעַל nachweisen. Ursprünglich Nichtswürdigkeit bedeutend bleibt es den Gesetzen der hebr. Sprache gemäß Femininum als Kollektivum: nichtswürdige, schlechte Menschen (2. Sam. 23, 6), und in der neutralen Bedeutung: Nichtswürdiges, Schlechtes (Nahum 1, 11), ist aber Maskulinum als Personbezeichnung (Nahum 2, 1) und aus 2. Kor. 6, 15 wissen wir, daß *Βελίαλ* einer der vielen Namen des Teufels war. — Die zunächst in Betracht gezogenen Worte des behauptenden Satzes in Gen. 4, 7 lauten demnach: „An dich ergeht sein (des Bösen) Wunsch, du aber hast Macht über ihn“ d. h. es ist ganz in deine Hand gegeben, das Verlangen des Bösen zu erfüllen, oder zurückzuweisen.

(Eph. 2, 3; Gal. 5, 16. 17), so stellt es den lebenden äußern Menschen mit seinen Lüsten und Begierden, die σάρξ, dem innern geistigen Menschen gegenüber.

1) Wollte man hier eine persönlich gedachte Sünde annehmen, so ist dagegen einzuwenden, daß die Personifikationen der Abstrakta in allen Sprachen das grammatische Genus der letztern beibehalten, und zwar beibehalten müssen.

Da die Bedeutung von חַטָּאת bereits festgestellt ist, so lauten die ersten Worte des behauptenden Satzes: „An der Thür hat der Böse sein Lager.“ — An wessen Thür? Möglicherweise an seiner eigenen. — Zu welchem Zwecke liegt er an seiner Thür? Möglicherweise um zu wachen, daß sein Besitz ihm bleibe. — Und wen hält er eingeschlossen? Ohne Zweifel doch den Kain, an welchen die Worte gerichtet sind, aber möglicherweise auch alle übrige Menschen. Das N. T. freilich lehrt ausdrücklich, daß die Menschen insgesammt unter der Gewalt des Satan standen, und durch Christus daraus befreit worden sind (Hebr. 2, 14. 15); ja Satan bewacht die in seinem Hofe eingeschlossenen Gefangenen, wird aber von Christus überwunden, und seine Gefangenen werden frei (Luk. 11, 14 folgd. besonders V. 21. 22). Im N. T. hängt die Lehre von der Gefangenschaft der Menschen unter der Gewalt des Satan mit der Lehre von der Erbsünde zusammen; da aber auch das A. T. lehrt, daß der Mensch als Sünder und Unreiner im Mutterleib empfangen und geboren wird (Ps. 51, 7. vergl. Hiob 14, 4.), so darf eine Erwähnung der Gefangenschaft unter Satan im A. T. nicht befremden. Wenigstens wird Niemand bestreiten, daß dieser Sinn in den Worten liegen könne.

Gesetzt, die ersten Worte des behauptenden Satzes sind richtig gedeutet, so ist die Konjunktion ו vor אֵלֶיךָ in adversativer Bedeutung zu nehmen. Denn Kain ist zwar Gefangener des Satan, aber Satan kann ihn nicht zum Sündigen zwingen. Der ganze Satz lautet demnach in Uebersetzung: „Vor der Thür hat der Böse sein Lager; doch an dich ergeht sein Wunsch, du aber hast Macht über ihn.“ Daß aber der ganze behaup-

tende Satz nach unserer Erklärung zum Kontexte passe, kann keine Frage sein. Gott muß einen Unterschied machen zwischen dem Opfer des Sünders und dem Opfer des Frommen; denn wenn der Mensch auch Gefangener des Satan ist, so hat er doch die Macht, die von diesem ausgehenden Versuchungen zur Sünde abzuweisen — darin ist doch vernünftiger Zusammenhang. Uebrigens ist es nicht Lehre des A. T., daß der als Sünder im Mutterleib empfangene und geborne Mensch aus eigner Kraft dem Satan widerstehen könne, sondern, daß der Mensch Feind und Gegner des Satan zu sein vermag, ist nach Gen. 3, 15 Werk des erbarmungsreichen Gottes.

Daß unsere Auffassung von Gen. 4, 7 richtig sei, dafür können wir einen alten guten Gewährsmann stellen, und zwar keinen geringern, als den Apostel Jakobus, den Bruder des Herrn; denn das alttestamentliche Citat Jak. 4, 5 ist nichts anderes als eine Berufung auf den zweiten Satz in Gen. 4, 7 in dem von uns erläuterten Sinne.

Der Apostel bekämpft solche, welche behaupteten, der Mensch habe nicht die Macht sich von Sünden fern zu halten, sondern wie der Mensch durch Gottes Kraft das Gute thue, so kämen auch die Versuchungen zum Bösen von Gott (1, 13). Jakobus dagegen lehrt: Von Gott kommen nur gute Gaben, in ihm ist nichts als Licht (1, 16. 17). Zank und Streit, so wie alles Böse kommen nicht von Gott, sondern die unordentliche Sinnlichkeit ist zunächst als die Quelle alles dessen anzusehen (1, 14. 15; 4, 1). Wer die Welt lieb haben, seinen Lüsten nachleben will, der ist weit davon entfernt, Gottes Willen zu thun, er wird vielmehr eben dadurch ein Feind und Widersacher Gottes (4, 4). Zum Beweise dessen beruft sich

Jakobus auf eine Stelle des A. T., und sagt (4, 5): „Oder glaubt ihr, daß umsonst die Schrift sagt: *Πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν;*"

Der Geist, welcher in oder bei Jakobus und den ersten Lesern des Briefes, d. h. in oder bei Christen (*ἐν ἡμῖν*) seinen Wohnsitz hatte (*κατῴκησεν*), ist nicht der heilige Geist, denn dieser wohnt in den Christen (*οἰκεῖ* Röm. 8, 9. 11; 1 Kor. 3, 16; *ἐνοικεῖ* 2 Tim. 1, 14); es kann nur der böse Geist sein, in dessen Gewalt sie waren, bevor sie Christen wurden; in oder bei Christen hat er keinen festen Wohnsitz, sondern geht umher, suchend wen er verschlinge (1 Petr. 5, 8).

Ferner, nach bekannter griechischer Redensart ist *οὐδεὶς φθόνος* in dem vorhanden, und wird *οὐ φθονεῖν* von dem gesagt, welcher sich nicht weigert, eine an ihn gerichtete Bitte zu erfüllen, oder einen Dienst zu leisten, wozu er fähig ist, und den man von ihm erwartet, sondern es recht gern und bereitwillig thut; *φθόνος* und *φθονεῖν* ist natürlich das Gegentheil: sich weigern eine Bitte zu erfüllen oder einen Dienst zu leisten. Das jedoch ist festzuhalten, *φθόνος* wie *οὐδεὶς φθόνος* ist nicht bei dem Bittenden und Erwartenden zu suchen, sondern bei dem, an welchen die Bitte gerichtet ist, oder von welchem man etwas erwartet. Wie nun in der Redensart *ἁμαρτάνειν πρὸς θάνατον* (1 Joh. 5, 16) das *πρὸς θάνατον* den Grad, die Stärke des Sündigens angibt, nämlich so sehr, so schwer sündigen, daß der Tod des Sünders erfolgt, so drückt auch *πρὸς φθόνον* aus, wie sehr, wie stark, mit welcher Kraft Satan an den Menschen durch die Sinnlichkeit sein Begehren stelle; sein Begehren ist nämlich nicht ein *ἐπιποθεῖν πρὸς βίαν*, dem Zwange gleichkommend,

sondern ein ἐπιποθεῖν πρὸς φθόνον, dessen Erfüllung verweigert werden kann. Daß durch πρὸς φθόνον die Stärke des ἐπιποθεῖν ausgedrückt werden solle, dafür ist noch beweisend 1) die μείζων χάρις in V. 6. Der Beistand Gottes, welcher dem Menschen zu Theil geworden ist, ist nämlich größer, stärker, vermögender, als das ἐπιποθεῖν des Satan. 2) Die Aufforderung dem Teufel zu widerstehen, V. 7, nachdem man sich durch vollkommene Unterwerfung unter Gott dessen Gnadenbeistand erworben hat: Satan, als der schwächere Theil, werde alsdann fliehen.

Es ist wahr, wörtlich findet sich das Citat Jak. 4, 5 nicht im A. T.; aber das ist ausgemacht, daß der Apostel Jakobus in irgend einer Stelle des A. T. den Satz ausgesprochen fand, daß das vom Teufel an den Menschen gestellte Begehren nicht zwingend sei, sondern abgewiesen werden könne. Bekanntlich hat man weit und breit nach dieser Stelle herum gesucht. Wir schmeicheln uns, das Citat bei Jakobus richtig erklärt, und sein Original in Gen. 4, 7 nachgewiesen zu haben.

Lic. theol. Krüger,
Professor am Lyceum Hosianum in Braunsberg.

3.

Ueber die scientia media und ihre Verwendung für die Lehre von der Gnade und Freiheit.

I. Artikel.

Begriff der scientia media und die Beweise für dieselbe.

Ein Blick in die dogmatischen Handbücher auch der neuesten Zeit zeigt, daß die Ansichten über die scientia media und ihre Bedeutung für die Lehre von der Gnade und Freiheit noch lange nicht zu der Einstimmigkeit gelangt sind, die man nach einem so lange und mit so vielem Eifer geführten Kampfe hätte erwarten sollen. Deßhalb möchte eine nochmalige Durchsicht ihrer positiven Grundlagen in Schrift und Tradition, eine Darlegung der betreffenden Verhandlungen und eine kritische Beleuchtung derselben wohl nicht ganz zwecklos erscheinen, am allerwenigsten aber für den, der es zu der Einsicht gebracht hat, daß das menschliche Verständniß der geoffenbarten Wahrheit in der Kirche eben durch die gegenseitige Bekämpfung und Reibung der Gegensätze und verschiedenen Meinungen den Proceß einer stetigen Fortentwicklung und Vervollkommnung durchmacht. Wer immerhin an der Weiterführung dieses Verständnisses, an dem Ausbau dieses geistigen Gotteshauses mitzuwirken sich berufen fühlt,

für den muß es als unerläßliche Bedingung erscheinen, daß er von dem bereits ausgeführten mitsammt dem Grundriß sich die gehörige Kenntniß verschafft, und nicht solche Steine heranzutragen sich abmüht, welche von den Baumeistern längsthin als falsche reprobirt worden sind. Dazu kommt für unsern Gegenstand noch das spezielle Interesse, daß die allgemeinere Frage nach dem Verhältnisse des Menschen in seinen verschiedenen Beziehungen zu Gott die Cardinalfrage in den kirchlichen und religiösen Bewegungen des Abendlandes gewesen ist, und auch bei dem Tohu va Bohu religiöser Zwistigkeiten unserer Tage vielleicht noch ist.

A. Begriff der scientia media [1]).

Die scientia media war dem Molina, der die Bezeichnung derselben in die Wissenschaft zuerst eingeführt zu haben scheint, und denjenigen, welche seine Theorie weiter zu entwickeln suchten, dasjenige Moment der göttlichen Erkenntniß, welches diejenigen Erscheinungen und Thätigkeiten der freien Creatur zum Objecte hat, die wirklich werden würden, wenn die nöthige Bedingung dazu von Seite Gottes gesetzt würde. Die Scholastik war nämlich bei der Eintheilung der göttlichen Erkenntniß in die scientia simplicis intelligentiae und die scientia visionis, wenn wir letztere hier bloß auf das Reale in der endlichen Welt neben und außer dem göttlichen Sein selbst beziehen, von der Voraussetzung ausgegangen, daß Gott diese endliche Welt nach Substanz und Accidenz, nach Sein und Dasein zunächst als eine rein intelligible und mögliche ge-

1) Vergl. System der kath. Dogmatik von Dr. Berlage 1. Th. 1. Abtheil. S. 271 u. folg. Münster 1844.



dacht, und dann erst in Folge seines Willensentschlusses, sie aus der formalen Idealität in die reale Wirklichkeit zu übersetzen, dieselbe als eine wirkliche geschaut habe. Zugleich faßte sie, wenn wir das Wirkliche auf die endliche Welt einschränken, das Gebiet der scientia simplicis intelligentiae als ein weiteres und umfangreicheres, insofern Gott nicht alles Mögliche wirklich geschaffen, und auch nicht alle möglichen Weltordnungen hat wirklich werden lassen. Die göttliche Weltschöpfung war ihr eine freie Actualisirung und Einschränkung der göttlichen Allmacht auf diese bestimmte Welt hin neben andern möglichen, und die göttliche Leitung und Regierung dieser Welt sowie die göttliche Offenbarungs- und übernatürliche Gnadenthätigkeit in dieser Welt war ihr eine solche, die auch so oder anders hätte ausfallen können, die auch andere mögliche Weisen neben sich hat. Damit war dem Molina und seiner Schule der Anknüpfungspunct für eine nähere Bestimmung und Abgrenzung des Gebietes alles rein Möglichen gegeben. Faßt man nämlich das Mögliche nicht bloß von Seite Gottes auf, als das Gebiet und Object seiner unbeschränkten, unendlichen Allmacht, sondern auch von Seite der endlichen von Gott geschaffenen Creatur als das Gebiet von jenen Erscheinungen und Lebensäußerungen, wozu die endliche Substanz die reale Potenz in sich trägt, die aber nur deßhalb nicht wirklich werden, weil die dazu nöthige Einwirkung und Weckung von Außen fehlt, oder weil die freie selbstständige Creatur eben nur so und nicht anders ihre freie Spontaneität offenbaren will; so ergibt sich von selbst ein besonderes, in sich abgeschlossenes Gebiet von Möglichem, das Molina und seine Schule um so mehr betonen zu müssen glaubte, als die reformatorische Lehre

von der Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes darauf hinausging, die Selbstständigkeit und selbstständige Wirksamkeit der endlichen Substanzialität zu untergraben, und die christliche Weltanschauung in die Irrgänge des Pantheismus hineinzutreiben. Zunächst also ergab sich so ein Gebiet von Möglichem auf dem Grunde der endlichen Substanzialität in Geister- Natur- und Menschenreich, wozu die potentielle Ursache bereits wirklich vorhanden, oder doch als später wirklich eintretend vorausgesetzt wird, und deßhalb das Gebiet des Physisch-Möglichen im Unterschiede von dem bloß Metaphysisch-Möglichen, oder auch in Bezug auf das vorweltliche Dasein Gottes das Gebiet des Bedingt-Zukünftigen im Unterschiede von dem des Absolut-Zukünftigen genannt wurde. Auch von der Natursubstanz ist deßhalb eine bestimmte Sphäre des Physisch-Möglichen zu prädiciren, weil auch sie als ein lebendiges Princip zu denken ist, das den ganzen Reichthum seines innern Lebensgrundes nicht gerade adäquat und vollständig in der gegenwärtigen Erscheinungs-Welt objectivirt hat, als ein solches Princip, das auf den Ruf des allmächtigen Gottes auch andere Erscheinungen hervorzubringen im Stande ist, das da seufzt unter dem Fluche der Sünde nach jenem Tage, wo das Kleid der Verklärung auch ihm zu Theil werden wird. Um dieser lebendigen und selbstständigen Mitwirksamkeit der Natursubstanz bei der Hervorbringung ihrer Erscheinungs-Welt Rechnung zu tragen, hatte die Scholastik bereits eine creatio secunda von der creatio prima unterschieden, und nur die letztere der göttlichen Wirksamkeit ausschließlich vindicirt. Dasselbe gilt denn auch von der physisch-möglichen Erscheinungs-Welt auf dem Grunde der geschaffenen Natursubstanz. Der

Möglichkeitsgrund dazu liegt sowohl in der allmächtigen Einwirkung Gottes einerseits, als in der lebendigen Rückwirkung des Naturprincips andrerseits, und Gott kann überhaupt keine neue Erscheinung in dem Leben der Natur hervorrufen, wenn nicht wenigstens eine potentielle Mitursache davon bereits in dem Naturprincipe vorliegt; sie könnte ja sonst keine Erscheinung an und in der Natur, noch auch mit ihrem Leben verflochten sein. Gott wird also auch das Gebiet des Physisch-Möglichen im Bereiche der wirklichen Natursubstanz nicht ausschließlich von Seite seiner allmächtigen Wirksamkeit aus erkennen, sondern auch von Seite der in der Natur zu Grunde gelegten Kräfte und gesetzlichen Wirksamkeiten her. Da aber die Kräfte in der Natur nach dem Gesetze der Nothwendigkeit wirken, und in Folge einer Sollicitation von Außen oder eines schöpferischen Eingreifens Gottes in dieselbe eben nur so und zwar nothwendig reagiren müssen, da ihre Wirksamkeit eine von Gott prädeterminirte ist, die von der Natur selbst nicht alterirt werden kann, so lassen sich doch auch alle möglichen Erscheinungen innerhalb des Naturlebens wenigstens mittelbar auf die göttliche Allmacht zurückführen, und es ließe sich eine Ausscheidung des Gebietes des Physisch-Möglichen auf dem Boden des Naturprincips von der weitern Sphäre des Bloß-Metaphysisch-Möglichen nur aus dem speculativen Interesse rechtfertigen, die von Gott geschaffene Natur als eine für sich bestehende, lebendige Substanzialität neben und außer Gott festzuhalten. Anders aber verhält es sich auf dem Gebiete des freien Geistes. Dieser ist nämlich nicht bloß wie die Natur ein lebendiges Prinzip, das zu vielen möglichen Erscheinungen den realen Möglichkeits-Grund in sich trägt und zu deren

Hervorbringung durch eine entsprechende Einwirkung von Außen bedingt ist, sondern er trägt auch zugleich mit seiner Freiheit das Bewußtsein in sich, auch bei denselben Einwirkungen und Anregungen von Außen, bei denselben Umständen und Zeitverhältnissen sein Leben anders entwickelt und gestaltet haben zu können, als es wirklich geschehen ist. Es gibt daher auf dem Gebiete des freien Geistes einen Kreis von möglichen Erscheinungen, der umfangreicher ist als der der wirklichen, wenn und insofern es verschiedene mögliche Einwirkungen und äußere Lebens-Verhältnisse, und andrerseits eine freie, diesen entsprechende oder auch nicht entsprechende Rückwirkung des Geistes gibt. Zugleich ist dieses Physisch-Mögliche nicht ausschließlich ein Object der göttlichen Allmacht wie das Metaphysisch-Mögliche, sondern Gott hat dem Geiste mit der Freiheit die Macht gegeben, auf jegliche Einwirkung von Außen so oder anders reagiren zu können. C'est ce qui fait voir, sagt Bossuet in seiner Schrift: „Traité du libre arbitre" c. 2. en passant, que cette liberté dont nous parlons, qui consiste à pouvoir faire ou ne faire pas, ne procède précisément ni d'irrésolution ni d'incertitude, ni d'aucune autre imperfection, mais suppose que celui qui l'a au souverain degré de perfection, est souverainement indépendant de son objet et a sur lui une pleine supériorité. Um nun diesen hohen Charakterzug des creatürlichen Geistes, für welchen die reformatorische Gnadenlehre keinen Raum mehr übrig ließ, auch auf dem Gebiete des Physisch-Möglichen geltend zu machen, und der göttlichen Allwissenheit und Allmacht gegenüber festzuhalten, führte Molina zwar nicht den Begriff aber doch die neue Bezeichnung und genauere Bestimmung der scientia media

in die Wissenschaft ein, und er wählte im Anschluß an die Scholastik gerade diesen Ausdruck, weil sie sich zwischen die scientia simplicis intelligentiae und scientia visionis als ein drittes und zugleich als vermittelndes Moment einreihen ließ. Einerseits nämlich fällt das Gebiet, welches von der scientia media beherrscht wird, dem Umfange nach in die Mitte zwischen dem der scientia visionis und dem der scientia simplicis intelligentiae. Letztere umfaßt alles der göttlichen Allmacht überhaupt Mögliche, die scientia media aber bloß die möglichen Erscheinungen der geschaffenen oder zu schaffenden Creaturen und besonders die möglichen Erscheinungen, welche die freie Creatur unter gewissen Bedingungen und Anregungen von außen realisiren würde, und die scientia visionis mit Ausschluß des göttlichen Seins nur die wirkliche Welt nach Vergangenheit Gegenwart und Zukunft. Andrerseits hat das Object der scientia media gleichsam einen Zwitter-Charakter; es ist theils möglich, insofern es eben nicht wirklich wird, theils aber participirt es an dem Charakter des Wirklichen, insofern die potentielle Ursache dazu bereits wirklich vorhanden ist, und insofern es gerade wie die absolut zukünftigen freien Thätigkeiten des endlichen Geistes nicht ausschließlich von Seite der göttlichen Allmacht aus erkannt wird, sondern auch von Seite der freien Entscheidung der Creatur her. Dieselben Schwierigkeiten, welche bei dem Versuche einer Vereinigung des göttlichen Vorherwissens freier Thätigkeiten mit der Freiheit selbst sich der menschlichen Vernunft in den Weg stellen, kehren auch bei der scientia media wieder, ja vielleicht noch mit größerm Gewichte, wie sich aus dem weiter unten Folgenden ergeben wird. Fürs dritte wurde die scientia media als die scientia

directrix aufgefaßt, die dem göttlichen Dekrete über die Weltordnung der freien Geschöpfe im Allgemeinen und über das zeitliche und ewige Loos jedes einzeln gleichsam voranleuchte. Von diesem Gesichtspunkte aus fielen auch die absolut zukünftigen freien Erscheinungen in der Geister- und Menschenwelt in das Gebiet der scientia media, indem dieselben unabhängig und gleichsam vor dem Dekrete Gottes nur als bedingt-zukünftige von Gott erkannt werden können. Man ging nämlich von der Ansicht aus, daß wenn Gott einen festen unabänderlichen Weltplan festgestellt, und das Loos jedes Einzelnen unabänderlich bestimmt habe, die Freiheit des Geistes gar nicht mehr festgehalten werden könne, wenn nicht Gott vorher die freien Entscheidungen der Creatur als bedingt-zukünftige erkannt, und mit Rücksicht auf dieselben seinen Weltplan im Allgemeinen wie im Einzelnen fixirt habe. Dann aber fiel wiederum die scientia media gerade in die Mitte zwischen der scientia simplicis intelligentiae, welche mit der Erkenntniß Gottes von sich selbst und seiner unendlichen Allmacht unmittelbar gegeben ist, und der scientia visionis, welche in Beziehung auf die endlichen Dinge die göttlichen Dekreta zur Voraussetzung hat.

B. Biblische Grundlage der scientia media.

Nachdem der Begriff der scientia media im Sinne ihrer Vertheidiger, und die Berechtigung sowie die Anknüpfungs-Puncte zu der neuen Bezeichnung derselben angegeben worden sind, entsteht zunächst die Frage, ob auch die hl. Schrift ein derartiges Gebiet von Bedingt-Zukünftigem kenne und die Erkenntniß desselben von Gott prädicire. Die Offenbarung enthält nun allerdings Stellen,

(und die Vertheidiger der scientia media haben den Beweis dazu gründlich genug geführt), wo ein solches Gebiet von bedingt-zukünftigen Thätigkeiten, welche die freie Creatur unter andern Bedingungen und bei andern Gnaden-Erweisungen gesetzt haben würde, deutlich genug anerkannt, und die gewisse Erkenntniß desselben Gott ausdrücklich zugesprochen wird. Wenn wir 1) bei Math. 11, 21 lesen: „Wehe dir Korozaim! wehe dir Bethsaida! denn wenn zu Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, welche bei euch geschehen sind, so würden sie längst in Sack und Asche Buße gethan haben", so schreibt sich Christus der Gottmensch an dieser Stelle offenbar die bestimmte Erkenntniß von dem zu, was die Tyrier und Sidonier gethan haben würden, wenn ihnen dieselbe Gnaden-Wirksamkeit Gottes zu Theile geworden wäre, die den Bewohnern von Korozaim und Bethsaida wirklich zu Theile geworden ist. Wollte man von Seiten derjenigen, die eine Unterscheidung der scientia media von der scientia simplicis intelligentiae geradezu bestreiten, diese Stelle so erklären, daß Christus hier nur die Erkenntniß eines bloß Metaphysisch-Möglichen von sich behaupte, nämlich desjenigen, was er durch seine Wunderthätigkeit und gratia victrix in se d. i. durch seine den menschlichen Willen unwiderstehlich nöthigende Gnade von den Tyriern und Sidoniern habe erwirken, oder vielmehr erzwingen können; so ist eine solche Exegese, abgesehen von der Unhaltbarkeit jener dogmatischen Voraussetzung, nach dem Wortlaut und Zusammenhang unserer Stelle gar nicht zulässig. Denn es heißt ja nicht: „Wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, so würde diese meine Wunderthätigkeit verbunden mit der

innern Gnade bei den Bewohnern von Tyrus und Sidon mit unwiderstehlicher Nöthigung die Buße und Bekehrung erwirkt haben"; sondern Christus spricht vielmehr von der freien Mitwirkung der Tyrier und Sidonier mit seiner Gnade: „Sie, die Tyrier und Sidonier würden in Sack und Asche Buße gethan haben, wenn sie die Wunder gesehen hätten, die in Korozaim und Bethsaida geschehen sind. Aber nicht das allein. Christus der Herr spricht ausdrücklich das Wehe aus über die Bewohner von Korozaim und Bethsaida, nicht deßhalb, weil sie eine innerlich nöthigende Gnade von Gott nicht erhalten hätten, sondern weil sie die empfangenen Gnaden freiwillig verscherzt, und ihm, dem Gottmenschen, die Anerkennung versagt hätten. Von den Tyriern und Sidoniern hingegen sagt er im folgenden Verse, daß es ihnen am Tage des Gerichtes gelinder ergehen würde als den Bewohnern von Korozaim und Bethsaida. Was hätte denn dieser Ausspruch des Herrn noch für einen Sinn, wenn er im vorhergehenden Verse nicht an das freie sittliche Verhalten der Tyrier und Sidonier dächte und von ihnen behauptete, daß sie gegenwärtig besser disponirt seien als die Juden, vor denen er seine Wundermacht offenbarte, und daß sie ihre freie Anerkennung und Mitwirkung sicher nicht versagen würden, wenn sie die Wunder gesehen und dieselben Gnaden empfangen hätten? Wollte man aber von einem andern Standpuncte aus unserer Stelle die Deutung geben, daß Christus sich hier nur eine wahrscheinliche Erkenntniß von dem habe beilegen wollen, was die Tyrier und Sidonier unter andern Verhältnissen gethan haben würden, und diese Deutung dadurch motiviren, daß es auch bei vorausgesetzter Wunderthätigkeit und Gnaden-

wirksamkeit Christi dennoch immerhin zweifelhaft bliebe, ob ihm wirklich die freie Zustimmung und Anerkennung von Seiten der Tyrier und Sidonier zu Theile geworden wäre, so ist auch einer solchen Auslegung ein Zweifaches zu entgegnen. Einmal gibt die grammatische Construction des Satzes an unserer Stelle, so wie in der Parallelstelle bei Luc. 10, 13 für eine solche Ausdeutung gar keine Anknüpfungs-Puncte, vielmehr ist der Sinn nach vorliegender Construction, wenn im Vordersatze εἰ mit einem Präteritum des Indicativs und im Nachsatze ἂν mit dem Aorist verbunden ist, nur der, daß wenn die fragliche Bedingung eingetroffen wäre, die aber jetzt nicht eingetroffen ist, die Tyrier und Sidonier wirklich Buße gethan hätten. Zum Andern fordert es unsere Idee von der Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniß, wie unten gezeigt werden soll, daß dieselbe auch auf dem Gebiete des Bedingt-Zukünftigen nicht als eine menschliche Wahrscheinlichkeits-Rechnung, sondern als eine unfehlbare und absolut gewisse zu denken ist. Wenn die menschliche Vernunft, mit Bezug auf das Gebiet des Wirklichen, die unfehlbare göttliche Voraussicht der absolut zukünftigen, freien Erscheinungen in der Geister- und Menschenwelt mit der creatürlichen Freiheit nicht in Einklang zu bringen und in Einem Gedanken zusammen zu fassen vermag, so ist sie keineswegs deßhalb schon berechtigt, das eine oder andere Moment in der wissenschaftlichen Reconstruction zu läugnen, sondern nur ihre eigne Unzulänglichkeit anzuerkennen, und an einer annähernden Lösung des Problems und Entfernung der Widersprüche unausgesetzt zu arbeiten. So wie also Gott die absolut zukünftige freie Entscheidung der Creatur nicht bloß nach ihrem Entweder-Oder, d. h. nicht bloß als eine

mögliche erkennt, die in der Wirklichkeit entweder so oder auch anders ausfallen kann, sondern als eine unfehlbar nur so zutreffende, ohne ihr damit den Charakter der vorhergehenden Nothwendigkeit aufzudrücken, so erkennt er auch die bedingt-zukünftige freie Zustimmung der Creatur nur als eine freie, aber zugleich als eine solche, die unfehlbar erfolgen würde, wenn diese oder jene Bedingung gesetzt würde.

2) Mit derselben Entschiedenheit gibt die Offenbarung von der scientia media in dem bezeichneten Sinne Zeugniß im 1. B. der Kön. 23, 7—14. Nachdem David sich vor Saul in den festen Platz Ceila geflüchtet, und „nun merkte“, heißt es weiter in V. 9: „daß Saul heimlich Böses wider ihn vorhabe, sprach er zu Abiathar, dem Priester: Bring das Ephod her! Und David sprach: Herr du Gott Israels! dein Knecht hat gehöret das Gerücht, daß Saul sich anschicke, gen Ceila zu kommen, um diese Stadt zu verderben meinethalben. Werden die Männer von Ceila mich in seine Hände liefern? wird Saul herabkommen, wie dein Knecht gehöret hat? Herr, du Gott Israels, gib es kund deinem Knechte! Und der Herr sprach: Er wird herabkommen (descendet, יֵרֵד). Und David sprach: Werden die Männer Ceilas mich übergeben sammt den Männern, die bei mir sind, den Händen Sauls? Und der Herr sprach: Sie werden euch übergeben (tradent, יַסְגִּירוּ).“ David zog nun wirklich von Ceila ab, Saul kam nicht dorthin und die Ceiliten übergaben den David also auch nicht. Hier verlangt demnach David von Gott auf ganz feierliche Weise die zuverläßige Gewißheit darüber, ob Saul herabkommen und die Ceiliten ihn überliefern würden, wenn er in Ceila bliebe,

und Gott gibt ihm diese Gewißheit wirklich als eine schlechthinige und ganz bestimmte, und deutet mit keiner Sylbe irgend eine bloße Wahrscheinlichkeit an. Auch kann die Beweiskraft dieser Stelle nicht dadurch verflüchtigt werden, daß man die infallible Erkenntniß Gottes bloß auf etwas Wirkliches, auf die gegenwärtige Stimmung des Saul und der Ceiliten beziehen will. Vielmehr verlangt David eine ganz bestimmte Erkenntniß nur darüber, was Saul und die Ceiliten als freie Wesen unter der Bedingung thun würden, wenn er in Ceila bliebe, während er über das gegenwärtige Vorhaben des Saul nach den ausdrücklichen Worten des V. 9 gar nicht in Zweifel war.

3) Mit derselben ausdrücklichen Gewißheit wird die scientia media im 3. B. der Kön. 11, 2 eingeführt, mit Bezug auf 2. Mos. 34, 16. „Gehet nicht zu ihren Weibern, und lasset sie nicht gehen zu euern Weibern; denn wahrlich sie werden eure Herzen abwenden, daß ihr ihren Göttern nachgehet (certissime enim avertent corda vestra, אָכֵן יַטּוּ אֶת־לְבַבְכֶם).“

4) Was denn endlich die Stelle aus dem Buche der Weisheit 4, 11 angeht, wo es heißt: „Er ist hingerafft worden, damit die Bosheit seinen Verstand nicht verblenden, und die Arglist seine Seele nicht verderben möchte;“ so könnte man die Beweiskraft derselben für die scientia media nur dadurch entfernen, daß man der Sinnlichkeit eine innerlich nöthigende Gewalt über den menschlichen Willen zuschriebe. Dann würde freilich Gott nach dieser Stelle nur etwas Bloß-Mögliches erkennen, aber man würde zugleich eine Voraussetzung machen, die auf dem Standpuncte der Offenbarung keiner Widerlegung bedarf.

C. Lehre der Väter über die scientia media, insbesondere die des hl. Augustin.

Da die Vertheidiger der scientia media den Vorwurf der Neuheit ihrer Ansicht gründlich genug durch einen umfassenden Nachweis zurückgewiesen haben, daß die angesehensten Kirchenväter wenn auch nicht dem Namen, doch der Sache nach von der göttlichen Erkentniß des Bedingt-Zukünftigen auf das deutlichste Erwähnung thun, und dieselbe zur Beleuchtung der göttlichen Weisheit und Liebe in der Leitung freier Wesen benützen [1]); so möchte es wohl nicht unzweckmäßig erscheinen, die Lehre des hl. Augustin über diesen Gegenstand im Einzelnen darzulegen, weil gerade ihm im Verlaufe der semipelagianischen Streitigkeiten die Veranlassung gegeben wurde, die Frage über die scientia media und ihre Verwendung für die Gnadenlehre ex professo zu behandeln. Aus dieser Darlegung wird sich nicht nur der Begriff der scientia media schärfer herausstellen, sondern sich auch der Schlüssel zur Beurtheilung der Streitigkeiten in der neuern Zeit ergeben, sowie die Grenzlinien erhellen, welche die Anwendung jener scientia media nicht überschreiten darf. Die Massilianer oder Semipelagianer glaubten nämlich, wie wir aus dem Schreiben des Prosper und Hilarius an den hl. Augustin ersehen, durch die augustinische Gnaden- und Prädestinationslehre das christliche Interesse nach zwei Seiten verletzt, indem einestheils die freie Gnadenwahl zu einer Willkühr gesteigert werde, die mit unserer Idee von der Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe

---

1) Wir verweisen auf die bei Petavius „de deo deique propr. IV. c. 8. und bei Tournely „de deo et divinis attributis“ qu. 16. art. 5. citirten Stellen aus Gregor v. Nyssa, Gregor dem Großen, Chrysostomus u. a.

Gottes gegen alle Menschen in Widerspruch gerathe, und anderntheils die Gewißheit und Unabänderlichkeit der Prädestination sowie die Nothwendigkeit der vorhergehenden Gnade die Freiheit des Menschen nicht mehr neben sich stehen lasse, und ein sittliches Ringen und Streben überflüssig mache. Um nun diesen beiden Klippen, welche man aus Mißverständniß mit der augustinischen Lehre nicht umschiffen zu können glaubte, in möglichst weiter Ferne zu bleiben, um sowohl der Gerechtigkeit und Liebe Gottes gegen alle Menschen als auch der menschlichen Freiheit ihre volle Rechnung zu tragen, stellte man eine Theorie auf, welche die christliche Gnadenlehre wesentlich verletzte, und in consequenter Durchbildung nur mit dem vollen Pelagianismus geendet haben würde. Wie ein Kranker, so lehrten sie, um das Nöthige hier kurz zu berühren, nur dann Anspruch auf Heilung machen könne, wenn er den Arzt rufen lasse, und der Arznei mit seinen natürlichen Kräften entgegenkomme, wie ein in den Brunnen Gefallener das dargereichte Seil ergreifen müsse, wenn er gerettet werden wolle, so müsse auch der in Adam gefallene und durch die Erbsünde erkrankte Mensch mit seinen ihm noch übrig gebliebenen sittlichen Kräften der Allen gleich zugänglichen Gnade Christi entgegenkommen, um durch schwaches Verlangen und Sehnen die volle Gnade des Glaubens wenigstens einigermaßen zu verdienen. Das schwache initium fidei sei allein Sache des Menschen, und werde mit der vollen Gnade des Glaubens von Gott belohnt. Ebenso sei auch die Beharrlichkeit im Stande der Gnade nur Folge einer rein menschlichen Anstrengung und kein donum divinum. Deßhalb gebe es hiernach auch keine willkührliche Prädestination mehr, Gott sei seinerseits bereit, allen Menschen

seine Gnade zu geben, aber er bestimme und prädestinire nur den zum Glauben an Christus, bei dem er jenes initium fidei als rein natürliche Thätigkeit vorhergesehen, und prädestinire nur den zur ewigen Seligkeit, bei dem er die perseverantia als natürliche Tugend und einseitig menschliche Anstrengung voraus erkannt habe, ja Gott werde einzig und allein von dieser Voraussicht geleitet und bestimmt, ob er Jemanden prädestiniren oder reprobiren solle. Weil sie aber bei unmündigen Kindern, von denen einige thatsächlich das Sakrament der Taufe und damit die Anwartschaft auf den Himmel erhielten, andere aber ohne diese Gnade vor den Jahren der Vernunft dahinstarben, keine derartigen natürlichen Verdienste auffindig machen konnten; so nahmen sie ihre Zuflucht zu der scientia media und stellten die Lehre auf, daß Gott dieses Kind nur nach erhaltener Taufgnade von dieser Welt nehme, weil er wisse, daß es sich im Falle eines längern Lebens das Verdienst des initium fidei und der perseverantia zu eigen machen würde, dem andern aber dieselbe Gnade verweigere, weil er wisse, daß es im Falle eines längern Lebens nur Mißverdienste sich sammeln würde [1]). Auf

---

1) „Cumque", schreibt Prosper an den hl. Augustin, „inter haec innumerabilium illis multitudo objicitur parvulorum, qui utique excepto originali peccato, sub quo omnes homines similiter in primi hominis damnatione nascuntur, nullas adhuc habentes voluntates, nullas proprias actiones, non sine Dei judicio secernuntur; ut ante discretionem boni ac mali de usu vitae istius auferendi, alii per regenerationem inter coelestis regni assumantur haeredes, alii sine baptismo inter mortis perpetuae transeant debitores: tales ajunt perdi, talesque salvari, quales futuros illos in annis majoribus, si ad activam servarentur aetatem, scientia divina praeviderit. Nec considerant se gratiam Dei, quam comitem non praeviam humanorum volunt

dieselbe Weise glaubten sie auch das freie Wohlgefallen Gottes bei Austheilung der Gnade des Evangeliums gänzlich entfernen zu müssen, und die thatsächliche Bevorzugung des Einen Volkes, das von dem Evangelium Kunde erhielt, vor einem andern, dem diese Gnade verweigert wurde, dadurch vollständig motiviren zu können, daß Gott nur denen das Evangelium predigen lasse, von denen er vermöge seiner scientia media vorhergewußt habe, daß sie bei der Anhörung des Evangeliums die Anfänge des Glaubens mit ihren eignen natürlichen Kräften hervorbringen würden, und daß diese Voraussicht das adäquate Motiv der Prädestination zum Glauben sei [1]). Allen übrigen also verweigere Gott nur deßhalb und einzig deßhalb die Gnade des Evangeliums, weil er gewußt, daß sie der äußern Predigt des Wortes mit ihren natürlichen Kräften nicht entgegen kommen und den Glauben nicht aus sich erzeugen würden.

Gegen eine solche Verwendung der scientia media trat nun Augustin mit Recht auf das Entschiedenste in die Schranken, und bekämpft sie in seinen Schriften: „De praedestinatione sanctorum“ und „de dono perseverantiae“, besonders aus zwei Gesichtspuncten:

1) Bedingt-zukünftige Verdienste oder Mißverdienste an und für sich reichten keineswegs hin, des Menschen

esse meritorum, etiam illis voluntatibus subdere, quas ab eâ, secundum suam phantasiam, non negant esse praeventas.

1) Cum autem, schreibt Hilarius an den hl. Augustin, dicitur eis, quare aliis vel alicubi praedicetur, vel non praedicetur, vel nunc praedicetur quod aliquando pene omnibus, sicut nunc aliquibus gentibus non praedicatum sit; dicunt id praescientiae esse divinae, ut eo tempore, et ibi, et illis veritas annuntiaretur, vel annuntietur, quando et ubi praenoscebatur esse credenda.

ewige Belohnung oder Bestrafung von Seite Gottes vollständig zu motiviren.

2) Wie überhaupt zu dem wirklichen initium fidei und zu jedem wahrhaften Heilswerke die vorangehende übernatürliche Gnade nöthig sei, so erkenne Gott auch die bedingt-zukünftigen Verdienste nur unter der Bedingung einer vorhergehenden übernatürlichen Gnade, keineswegs aber schon unter der bloßen Bedingung eines längern Lebens oder bloß unter der Bedingung der äußern Predigt des Evangeliums.

Vom 1sten Gesichtspuncte aus bemerkt Augustinus:

a. Anstatt daß man durch eine solche Theorie von bedingt-zukünftigen Verdiensten und Mißverdiensten für ein vermeintliches Fatum oder für eine unerklärliche Willkühr die Gerechtigkeit Gottes in der Gnaden-Austheilung walten lasse, hebe man vielmehr die Gerechtigkeit Gottes ganz auf, wenn er schon wegen bedingt-zukünftiger Mißverdienste, die aber nicht wirklich werden, die ewigen Strafen verhänge, oder wenn er nicht aus Gnade, sondern bloß wegen bedingt-zukünftiger Verdienste zur Ertheilung des ewigen Lebens vollständig motivirt werde. Ja das ganze sittliche Leben des Menschen, das man recht hervorheben wolle, verliere allen Werth und alle Bedeutung, wenn schon sein bedingt-zukünftiges Handeln hinreichte, um sein ewiges Loos zu entscheiden. An eo redituri sumus, sagt Aug. de dono pers. c. 9. n. 22., ut adhuc disputemus, quanta absurditate dicatur, judicari homines mortuos etiam de his peccatis, quae praescivit eos Deus perpetraturos fuisse, si viverent? Quod ita abhorret a sensibus christianis, aut prorsus humanis, ut id etiam refellere pudeat. Cur enim non dicatur, et ipsum Evangelium cum tanto

labore passionibusque sanctorum frustra esse praedicatum, vel adhuc etiam praedicari; si judicari homines poterant etiam non audito Evangelio, secundum contumaciam vel obedientiam, quam praescivit Deus habituros fuisse, si audissent? Hieher gehören auch die Stellen, wie de praed. ss. c. 14 und andere, wo Augustin die scientia media gänzlich zu bestreiten scheint, wo er in der That aber nur behaupten will, daß Gott das Bedingt-Zukünftige, was nicht wirklich wird, nicht als Absolut-Zukünftiges erkenne, und daher auch nicht im eigentlichen Sinne des Worts vorherwisse.

b. So wie jene Theorie die Gerechtigkeit Gottes zur Thorheit mache, so bringe sie auch die göttliche Liebe und Barmherzigkeit in Verruf, denn wenn Gott die bedingt-zukünftigen Sünden erkenne, so müsse er sie auch vergeben können, da er ja auch wirklich begangene Sünden verzeihe. Vergleiche de praed. ss. c. 12. n. 24. Quicunque enim dicit, puniri tantum posse Deo judicante futura peccata, dimitti autem Deo miserante non posse, cogitare debet, quantam Deo faciat gratiaeque ejus injuriam; quasi futurum peccatum praenosci possit, nec possit ignosci. Quod si absurdum est, magis ergo futuris, si diu viverent, peccatoribus, cum in parva aetate moriuntur, lavacro, quo peccata diluuntur, debuit subvenire.

c. Die hl. Schr. spreche allerdings bei Matth. 11, 21 von bedingt-zukünftigen Verdiensten, aber sie füge im folgenden Verse ausdrücklich bei, daß Gott auf Grund derselben den Tyriern und Sidoniern nicht die ewige Seligkeit verleihe. Secutus enim (conf. de dono pers. c. 9. n. 23.) Dominus ait: „Verumtamen dico vobis, Tyro et Sidoni remissius erit in die judicii, quam vobis.“ Severius

ergo puniuntur isti, illi remissius; sed tamen puniuntur. — — Falsum est igitur et secundum ea mortuos judicari, quae facturi essent, si ad viventes Evangelium perveniret. Et si hoc falsum est, non est, cur dicatur de infantibus qui pereunt sine Baptismate morientes, hoc in eis eo merito fieri, quia praescivit eos Deus, si viverent, praedicatumque illis fuisset Evangelium infideliter audituros. Selbst wenn man die Stelle so erklären wolle, daß Gott unter den Tyriern und Sidoniern deßhalb die Wunder nicht gewirkt habe, weil er erkannt habe, daß sie von dem Glauben doch wieder abfallen, und auf diese Weise eine um so schwerere Schuld sich zuziehen würden; so frage sich immerhin noch, warum sie Gott nicht vor dem Abfalle von dieser Welt genommen habe. Jedenfalls aber bleibe auch bei dieser Erklärung so viel gewiß, daß Gott den Menschen nicht nach den bedingt-zukünftigen Mißverdiensten richte. Qui enim dicit, bemerkt Augustin, relicturis fidem beneficio fuisse concessum, ne habere inciperent quod graviore impietate desererent, satis indicat non judicari hominem ex eo quod praenoscitur male fuisse facturus, si ei quocunque beneficio ut id non faciat consulatur. Hier mag denn auch die Bemerkung ihren Platz finden, wie entschieden Augustin die scientia media anerkannte, und nur die verkehrte Anwendung derselben von Seiten der Semipelagianer bekämpfte.

d. Was die Stelle aus dem Buche der Weisheit 4, 11 betreffe, welche die Semipelagianer aus dogmatischer Befangenheit als uncanonische abweisen wollten (cf. Ep. Hilarii n. 4.), so walte über deren Canonizität in der Kirche kein Zweifel ob, und sie spreche durchaus gegen die Ansicht von der Verwerfung wegen bedingt-zukünftiger

Vergehen, da ja der gerechte Jüngling, von dem im Buche der Weisheit die Rede sei, von dieser Welt hinwegberufen werde, damit er nicht bei längerem Leben in Sünden falle und des ewigen Lebens verlustig gehe. Si enim judicarentur homines, sagt Aug. de praed. ss. c. 14. n. 29., pro meritis suae vitae, quae non habuerunt morte praeventi, sed habituri essent, si viverent, nihil prodesset ei, qui raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus; nihil prodesset eis qui lapsi moriuntur, si ante morerentur; quod nullus dicere christianus audebit.

e. Mit ihrer Ansicht von den bedingt-zukünftigen Verdiensten und Mißverdiensten arbeiteten sie nur den Pelagianern in die Hände, die mit um so mehr Grund die Erbsünde bestreiten könnten, weil Gott ja nur nach den bedingt-zukünftigen Handlungen das ewige Loos des Menschen entscheide, und deßhalb die Erbschuld bei den unmündigen Kindern gar nicht zu berücksichtigen brauche. Conf. de praed. ss. c. 13. n. 25. Hoc si auderent Pelagiani, non jam laborarent negando originale peccatum, quaerere parvulis extra regnum Dei nescio cujus suae felicitatis locum etc.

f. Schließlich hatten sich die Semipelagianer nach dem Berichte des Hilarius auf einzelne Stellen aus einer Schrift des hl. Augustin contra Porphyrium (Epist. 102.) berufen, wo er die Frage behandelt, warum Christus so spät in die Welt gekommen sei. Augustin wiederholt diese Stelle selbst (de praed. ss. c. 9. n. 17.) also: Proinde cum Christo non objiciant, quod ejus doctrinam non omnes sequuntur; quid respondebunt, si excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet, sine praejudicio etiam aliarum

forte caussarum, quae a prudentibus vestigari queunt, hoc solum eis brevitatis gratia in hujus quaestionis disputatione dicamus, tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat, et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri? ... Quid ergo mirum, si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus saeculis noverat, ut eis apparere vel praedicari merito nollet, quos nec verbis, nec miraculis suis credituros esse praesciebat? Neque enim incredibile est, tales fuisse tunc omnes, quales ab ejus adventu usque ad hoc tempus tam multos fuisse atque esse miramur ... Ac per hoc et quibus omnino annuntiata (salus) non est, non credituri praesciebantur; et quibus non credituris tamen annuntiata est, in illorum exemplum demonstrantur; quibus autem credituris annuntiatur, hi regno coelorum et sanctorum angelorum societati praeparantur. Aus dieser Darstellung, die unser Kirchenlehrer in den genannten Schriften gegen die Semipelagianer theils erläutert, theils aber auch beschränkt, folgten aber keineswegs die Consequenzen, welche die Semipelagianer daraus ziehen wollten, vielmehr walteten zwischen ihrer Lehre und der obigen Darstellung noch bedeutende Differenzen ob. Augustin spricht hier

α) nur von einer negativen Reprobation und zwar im Nähern von der Vorenthaltung der unverdienten Gnade des Evangeliums, die er dadurch motivirt, daß diejenigen, denen sie vorenthalten wird, dieselbe doch nicht benutzt, sondern nur eine um so größere Schuld contrahirt haben würden, während die Semipelagianer die wirkliche Verdammung der unmündigen Kinder durch diese göttliche Erkenntniß adäquat begründen wollten.

β) Selbst bei der Vorenthaltung der unverdienten Gnade des Evangeliums macht Augustin die bezeichnete scientia media nicht als einziges und adäquates Motiv geltend. Gott verweigerte nicht bloß deßhalb vielen Menschen die Kunde vom Evangelium, weil er gewußt, daß sie demselben doch keinen Glauben schenken würden, vielmehr hebt Augustin hervor, daß es auch andere verborgene Gründe gebe, auf die er hierorts nicht näher eingehen wolle. Und wenn er an der obigen Stelle sagt, daß Gott Alle, zu denen die Predigt des Evangeliums nicht gekommen, als solche erkannt habe, die demselben nur widerstreben würden, so beschränkt er diese seine frühere Aussage in der Schrift de dono pers. c. 9. n. 23. Si enim quaeratur a nobis cur apud eos tanta miracula facta sint qui videntes ea non fuerant credituri, et apud eos facta non sint qui crederent si viderent; quid respondebimus? Numquid dicturi sumus, quod in libro illo dixi, ubi sex quibusdam quaestionibus Paganorum, sine praejudicio tamen *aliarum caussarum*, quas prudentes possunt vestigare, respondi? .. Item paulo post in eodem libro, atque in eadem quaestione: „Quid mirum", inquam, „si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus saeculis noverat, ut eis praedicari merito nollet, quos nec verbis, nec miraculis suis credituros esse praesciebat?" Haec certe, fügt er jetzt zur Einschränkung bei, de Tyro et Sidone non possumus dicere, et in eis cognoscimus ad eas caussas praedestinationis haec divina judicia pertinere, sine quarum caussarum latentium praejudicio tunc ista respondere me dixi. ... Numquid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent? cum eis Dominus

attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum.

γ) Noch weniger stimmte Augustin auch an obiger Stelle mit den Semipelagianern darin überein, daß der vorhergesehene bedingt-zukünftige Glaube von Seite der Menschen Gott das adäquate Motiv dazu hergebe, diesen das Evangelium wirklich predigen zu lassen, indem letzteres thatsächlich auch solchen gepredigt werde, die nicht glauben wollen. Wer immerhin Kunde von dem Heile in Christo erhalte, der habe nicht seinen eigenen Verdiensten diese Gnade zu verdanken, sondern nur im Herrn sich zu rühmen. Wären die menschlichen Verdienste für Gott der adäquate Beweggrund zur Ertheilung der Gnade, so wäre damit der Begriff der Gnade überhaupt aufgehoben, zu deren Wesen die Gratuität gehöre. Proinde, so heißt es de dono pers. c. 11. n. 25., sicut Apostolus ait: „Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei", qui et parvulis, quibus vult, etiam non volentibus, neque currentibus subvenit, quos ante constitutionem mundi elegit in Christo, daturus eis gratiam gratis, hoc est, nullis eorum vel fidei vel operum meritis praecedentibus; und c. 12. n. 28: Dando enim quibusdam, quod non merentur, profecto gratuitam, et per hoc veram suam gratiam esse voluit; non omnibus dando [1]), quid omnes merentur ostendit. Non eis remanet, heißt es in demselben Buche c. 13. n. 32., cur dicant, quod in Pelagianis damnavit, et ab ipso Pelagio damnari fecit Ecclesia, gratiam Dei secundum

1) Um den Pelagianern und Semipelagianern die Gratuität der Gnade zu beweisen, beruft sich Augustin hier, so wie an vielen andern mißverstandenen Stellen, auf die gratia specialis der Prädestinirten, ohne darum die gratia sufficiens für Alle läugnen zu wollen.

merita nostra dari; cum videant alios parvulos non regeneratos ad aeternam mortem, alios autem regeneratos ad aeternam vitam tolli de hac vita; ipsosque regeneratos, alios perseverantes usque in finem hinc ire, alios quousque decidant hic teneri, qui utique non decidissent, si antequam laberentur hinc exissent; et rursus quosdam lapsos quousque redeant non exire de hac vita, qui utique perirent, si antequam redirent exirent.

2) Aber auch mit all dem Gesagten glaubte unser Kirchenlehrer die semipelagianische Theorie von der scientia media noch nicht vollständig genug bekämpft, und auf alle ihre Schwächen und Irrthümer aufmerksam gemacht zu haben. Hatte er nämlich auch bei der Berufung auf die oben citirte Stelle aus seinen frühern Schriften darauf hingewiesen, daß sich Gott bei der Prädestination zum Glauben nicht vollständig von der Voraussicht der bedingtzukünftigen Verdienste leiten und bestimmen lasse, daß er auch solche berufen, von denen er gewußt, daß sie seine Gnade nicht einmal annehmen würden, daß er überhaupt nur aus Gnaden zum Glauben berufe und dies am augenscheinlichsten bei unmündigen Kindern zeige; so war noch immer auch dem Hauptirrthume zu begegnen, den die Semipelagianer aus einer falschen Gnadenlehre herübergenommen hätten. Wenn nämlich das initium fidei sowie die perseverantia nach ihrer Ansicht einzig und allein Sache des Menschen ist, wodurch dieser sich Ansprüche auf die Gnade und ewige Seligkeit verdient, so bekam die oben erwähnte Stelle aus Augustins Schriften den Sinn, daß Christus eben zu der Zeit in die Welt gekommen sei, und den Menschen sein Evangelium habe predigen lassen, weil er als Logos kraft seiner scientia media von diesen

erkannt habe, daß sie den Glauben selbstständig aus sich erzeugen würden, wenn sie von dem Evangelium Kunde bekämen. Erwächst aber das initium fidei auf dem Boden der menschlichen Natur nicht ohne vorangehende Befruchtung durch die göttliche Gnade, und ist überhaupt keine übernatürliche, verdienstliche Heilshandlung ohne die vorausgehende göttliche Gnade möglich; so erkennt auch Gott in Bezug auf die unmündigen Kinder noch gar keine bedingt-zukünftigen Verdienste unter der bloßen Bedingung eines längern Lebens, noch erkennt er den Glauben an sein Evangelium schon bei der einzigen Bedingung, daß er dasselbe äußerlich predigen läßt. Wie überhaupt Beides nur wirklich werden kann, wenn Gott mit seiner übernatürlichen Gnaden-Wirksamkeit dem Menschen innerlich zuvorkömmt, so kann er dasselbe auch nur unter der Bedingung seiner anregenden, zuvorkommenden Gnade erkennen. Während daher unser Autor in der Schrift contra Porphyrium gesagt hatte: tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat, et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri; fügt er jetzt mit Bezug auf die semipelagianische Ansicht hinzu: Sed utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est, utrum tantummodo eos praescierit, an etiam praedestinaverit Deus, quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi (conf. de praed. ss. c. 9. n. 18.). Hatte er früher behauptet: Salutem religionis hujus nulli unquam defuisse qui dignus fuit, et dignum non fuisse, cui defuit; so bemerkt er jetzt: (eodem loco c. 10. n. 19.) si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, voluntate humana; nos autem dicimus gratia vel

praedestinatione divina. Damit war aber die scientia media und ihre Bedeutung für die Gnadenlehre nicht gänzlich aufgehoben, sondern nur richtiger und schärfer bestimmt worden. Während die Semipelagianer Gott mehr auf das freie Thun des Menschen Rücksicht nehmen ließen, und des letztern Bedingtheit und Unzulänglichkeit für das Uebernatürlich-Gute nicht genug anerkannten, so galt es dem Augustin nunmehr, die Bedingungen recht deutlich hervorzuheben, welche nach der Gnadenlehre dazu erforderlich sind, damit das wahrhaft verdienstliche Handeln des Menschen wirklich werden und von Gott erkannt werden kann. Daher war der Gedanke unsereres Kirchenlehrers mit Rücksicht auf obige Stelle dieser: Gott hat bei der Anordnung seines Weltplans auf das freie Thun des Menschen allerdings Rücksicht genommen, ohne jedoch sich hierdurch allein adäquat bestimmen zu lassen, und er ordnete deßhalb die Zeit der Ankunft unsers Herrn so an, daß wenn er in die Welt komme, sein Evangelium predige, und mit seiner Gnade die Herzen innerlich erleuchte und erwärme, auch von Vielen gläubig aufgenommen würde; oder mit andern Worten: Gott erkannte vermöge seiner scientia media, ob und welche Menschen nach erlangter Kunde vom Evangelium und mit Hülfe der zuvorkommenden göttlichen Gnade das Opfer des Glaubens bringen würden, und neben andern Rücksichten hat er auch mit Bezug auf diese Erkenntniß seinen Weltplan geordnet, und den Zeitpunct der Erscheinung Christi bestimmt. Freilich scheint Augustin im folgenden 10. Capitel der erwähnten Schrift de praed. ss. die Wirksamkeit und Kraft der göttlichen Gnade so zu betonen, als wirke sie allein im Menschen den Glauben, oder treibe ihn mit Nothwendigkeit zum Glauben, und als er-

kenne Gott daher auch den Glauben nur aus und in der allvermögenden Kraft seiner Gnade. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, sagt er, quae fuerat ipse facturus. Aber er hatte auch im Vorhergehenden gesagt: Utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante *sumpturi*, id est, utrum *tantummodo eos praescierit*, an *etiam* praedestinaverit Deus, quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi, und de praed. ss. c. 11. n. 22. fügt er hinzu: Ideo enim haec (es ist vom Glauben und den guten Werken die Rede) et nobis praecipiuntur, et dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur, quod et nos ea facimus, et Deus facit, ut illa faciamus. Augustin hebt also nur aus polemischen Rücksichten die Kraft der göttlichen Gnade ganz besonders hervor, weil sie von den Pelagianern gänzlich geläugnet wurde, und er hätte nur dann die scientia media in ihrem Unterschiede von der scientia simplicis intelligentiae und visionis aufgehoben, wenn er die Gnaden-Wirksamkeit Gottes in der sittlichen Welt für eine solche angesehen hätte, die mit immanenter Nothwendigkeit und Umgehung der menschlichen Freiheit das Sittlich-Gute hervorbringt, wie etwa die göttliche Wunderkraft die Wunder in der äußern Natur. So lange dies aber nicht bewiesen werden kann, so lange bleibt die scientia media auch im augustinischen Lehrbegriff zu Recht bestehen. So lange dem Menschen überhaupt irgend eine selbstständige freie Mitbetheiligung an dem Werke seines Heils zukömmt, so lange erkennt auch Gott das Heilswerk im Ganzen wie im Einzelnen als ein bedingt-zukünftiges nur aus der Kraft seiner Gnade als caussa principalis und der freien Mitwirkung des Menschen als caussa secundaria.

Welche Bedeutung und Geltung behält denn nun noch die scientia media im augustinischen Lehrbegriff? Die Lehre von dem tiefen Geheimnisse der Prädestination, wie sie Augustin nach der Lehre der hl. Schr. und der Väter näher entwickelt hatte, führte besonders zwei Schwierigkeiten mit sich, welche bereits oben als solche bezeichnet worden sind, woran die Semipelagianer Anstoß genommen. Es waren die Fragen: 1) Wie bleibt bei dem unabänderlichen Rathschlusse Gottes, diese bestimmte Menschen zu beseligen, noch die freie sittliche Bethätigung derselben bestehen? und 2) woher erklärt sich bei der gleichen Verschuldung aller Menschen durch die Sünde Adams die ungleiche Behandlung von Seiten Gottes, daß er diesen durch besondere Gnaden zum ewigen Leben führt (Prädestination), und jenem diese besondern Gnaden vorenthält (negative Reprobation)?

Beide Fragen vermag die menschliche Vernunft nicht so zu beantworten, daß überhaupt keine Schwierigkeit für die menschliche Auffassung mehr übrig bleibt, und unser Kirchenlehrer weiset eine solche Prätension der Vernunft immer entschieden zurück. Nichts destoweniger aber geht er auf eine Beleuchtung der Fragen und eine theilweise Lösung der Schwierigkeiten mit Hülfe der scientia media näher ein, und sagt in Bezug auf die erste Frage, daß der unabänderliche Rathschluß Gottes über das Heil eines einzelnen Menschen die Freiheit des Menschen vollkommen bestehen lasse, weil Gott vermöge seiner scientia media vorher schon erkannt habe, ob der Mensch mit dem ihm zuertheilten Gnadenmaße auch freithätig mitwirken würde. Gott hat erkannt, daß die Tyrier und Sidonier in Sack und Asche Buße thun würden, wenn sie die Wunder Christi

sehen und die Gnaden erhalten würden, welche die Juden verscherzt hätten. Was hindere es also die Freiheit der Tyrier und Sidonier, wenn Gott sie wirklich prädestinirt und ihnen die Gnaden zu verleihen beschlossen hätte, welche sie sicher zur Bekehrung und Buße geführt haben würde? Quid enim est verius, sagt er de praed. ss. c. 9. n. 18. quam praescisse Christum, qui et quando et quibus locis in eum fuerant credituri? d. h. nach dem Folgenden: fidem deo donante sumpturi. Anderwärts drückt Augustin denselben Gedanken in ähnlicher Weise so aus: Wenn Gott einmal beschlossen hat, diesen oder jenen Menschen zu beseligen, oder zu einem besondern Organe seiner Offenbarung zu machen, so kann seine Absicht durch die Freiheit des Menschen nicht vereitelt werden, weil er nicht bloß eine beliebige Auswahl von Gnaden-Erweisungen in Bereitschaft hat, sondern auch weiß, welcher Gnade der Mensch seine freie Zustimmung geben würde, und mit Rücksicht hierauf seinen Entschluß gefaßt hat. An forte (so heißt es libr. 1. ad Simpl. qu. 2. n. 12—13.) illi, qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accomodare fidei voluntatem, ... ut illud verum sit: „Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei“, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis, qui secuti sunt vocationem? ... Non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, potest ita vocare, *quomodo illis aptum esset*, et ut moverentur et intelligerent et sequerentur. ... Illi enim vocati, qui congruenter vocati etc. In demselben Sinne heißt es Lib. I. op. imp. contra Jul. c. 93: Absit, ut impediatur ab homine omnipotentis et cuncta praescientis intentio.

Was aber die 2. Frage betrifft, die auch in Beziehung auf unmündige Kinder gestellt werden kann, warum Gott bei gleicher Verschuldung Aller dieses Kind zur Taufe gelangen lasse, jenes aber vor dem Empfang des Sakraments von dieser Welt rufe, warum er diesen das Evangelium predigen lasse, jenen aber nicht, warum er diesen im Stande der Gnade zu sich rufe, jenen aber in Sünden sterben lasse; so weiset Augustin zunächst darauf hin, daß sich in diesem ungleichen Verhalten Gottes gegen die Menschen, jedoch unbeschadet der hinreichenden Gnade für Alle, gerade die Gratuität der Gnade offenbare, die durch eine falsche Anwendung der scientia media nicht verflüchtigt werden dürfe. Rücksichtlich der unmündigen Kinder dürfe die scientia media überhaupt gar nicht angewandt werden, auch nicht um jenes ungleiche Verhalten Gottes nur in Etwas zu motiviren, höchstens stelle sie die Liebe Gottes und die Gratuität der Gnade nur in ein um so helleres Licht, wenn Gott ein Kind nach erhaltener Taufgnade zu sich rufe, von dem er erkannt, daß es im Falle eines längern Lebens den Versuchungen unterliegen würde. „Er ist dahingerafft worden, damit die Bosheit seinen Sinn nicht verblende.“ Dasselbe gilt denn auch von der Gnade eines seligen Todes bei Erwachsenen, wenn Gott von ihnen erkannt hat, daß sie im Falle eines längern Lebens in schwere Sünden fallen würden. Jedoch schreibt Augustin mit Rücksicht auf die Erwachsenen der scientia media in dem oben näher bezeichneten Sinne auch die Bedeutung zu, daß sie den Prädestinations- oder negativen Reprobations-Beschluß Gottes in Etwas motivire und dirigire, jedoch mehr noch den letztern als den erstern, weil bei diesem immer die Gratuität festgehalten werden muß.

In der oben citirten Stelle aus der Schrift contra Porphyrium hatte Augustin behauptet, daß Gott alle diejenigen, welche von dem Evangelium keine Kunde erhielten, als solche erkannt hätte, die demselben doch keinen Glauben schenken würden, und wenn er diesen Erklärungs-Versuch in dem Buche de dono pers. c. 9. n. 23 mit Rücksicht auf Math. 11, 21 auch in Etwas einschränkt, daß man von den Tyriern und Sidoniern dasselbe nicht behaupten könne, so läßt er denselben doch als einen solchen gelten, der jenem verschiedenen Verhalten Gottes in den meisten Fällen den Vorwurf der Willkühr nimmt. Und in der That sind die in Frage stehenden bedingt-zukünftigen Mißverdienste wirklich von der Art, daß sie jene verschiedene Behandlung der Menschen von Seite Gottes wenigstens theilweise motiviren, weil sie mit der wirklichen sittlichen Beschaffenheit des Menschen in der innigsten Beziehung stehen, und gleichsam der Potenz nach in dem bösen Willen des Menschen bereits wirklich vorhanden sind. Diejenigen, von denen Gott die Verwerfung des Evangeliums als bedingt-zukünftig vorhergesehen hat, sind in der Regel bereits wirklich schon solche, von denen sich, menschlicher Weise zu reden, nichts Besseres vermuthen läßt, und die sich über die Vorenthaltung jener Gnade nicht beklagen können. Je mehr also die bedingt-zukünftigen Mißverdienste zu der gegenwärtigen wirklichen sittlichen Beschaffenheit des Menschen in Beziehung stehen, desto mehr sind sie geeignet, uns jenes verschiedene Verhalten Gottes erklärlich zu machen.

D. Speculative Gründe für die scientia media.

1) Wenn es ein Gebiet des Physisch-Möglichen oder Bedingt-Zukünftigen gibt, und eine sichere Erkennt-

niß auf diesem Gebiete möglich ist, so fordert unsere Idee von der absolut vollkommenen Erkenntniß Gottes auch einschließlich die des Bedingt-Zukünftigen. Ist aber der endliche freie Geist zunächst ein potenzielles bedingtes Sein, das die reale Potenz zu mannigfachen Erscheinungen und Lebensäußerungen in sich trägt, und den Charakter seiner Bedingtheit immerfort darin offenbart, daß es nur in Folge bestimmter Einwirkungen von Außen, unmittelbar von Gott oder von der Welt, so oder anders spontan reagirt; so muß auch angenommen werden, daß der einzelne Geist unter andern Bedingungen, andern Lebensverhältnissen und andern Influenzirungen von Seite Gottes oder der Welt ein anderes Leben aus sich gestalten und andere Thätigkeiten entwickeln würde. Es gibt mithin ein Gebiet von Physisch-Möglichem auf dem Grunde des endlichen Geistes von größerem Umfang als das des Wirklichen, wenn Gott die Einwirkungen auf den einzelnen Geist so geordnet hat, daß auch andere außer denjenigen, welche wirklich erfolgen, möglich gewesen wären, und wenn es der freie Geist in der Gewalt hat, auf die erfolgte Einwirkung so oder anders zu reagiren. Ist aber Letzteres der Fall, so ist das Physisch-Mögliche zugleich nicht ein bloß Mögliches, ein schlechthiniges Object der göttlichen Allmacht, sondern hat vielmehr zwei Faktoren zu seiner Unterlage, einerseits die unmittelbar oder mittelbar göttliche Einwirkung auf den endlichen Geist, und andrerseits die freie Rückwirkung desselben endlichen Geistes. Die nähere Frage kann daher nur die sein, ob auf dem Gebiete dieses Bedingt-Zukünftigen eine sichere Erkenntniß möglich ist. Daß es überhaupt ein Object der Erkenntniß sei, davon gibt uns die menschliche Berechnung und Erkenntnißkraft Zeugniß genug.

die eben darin ihre Weisheit sucht, von den sich darbietenden Mitteln immer dasjenige zu wählen, das am besten zu dem Ziele führt, und die sich oft mit der Ermittelung dessen beschäftigt, was für einen Einfluß dieses oder jenes Gesetz, diese oder jene Begebenheit auf die Geschicke eines Volkes oder das Leben eines Einzelnen haben werde. Nur klebt der menschlichen Berechnung in dieser Beziehung eine Ungewißheit und Unsicherheit an, und zwar dieselbe, welche auch dem menschlichen Erschließen wirklich-zukünftiger Begebenheiten anhängig ist. Wie aber diese Unvollkommenheit der göttlichen Voraussicht absolut-zukünftiger und zwar zufälliger Begebenheiten (contingenter futurorum) nicht anklebt, so muß auch die göttliche Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen untrüglich und der Möglichkeit einer Täuschung durchaus enthoben sein. Wollte man die hier entstehende Schwierigkeit, wie Gott das Bedingt-Zukünftige auf untrügliche Weise erkennen könne, da es doch vom Standpuncte der menschlichen Freiheit aus betrachtet so oder anders ausfallen könne, mit der Behauptung beseitigen, daß Gott dasselbe von Seiten seiner allwirksamen oder physisch-prädeterminirenden Gnade aus auf unfehlbare Weise erkenne, so hat eine solche Lösung nicht mehr Geltung als diejenige, welche die göttliche Voraussicht der freien absolut-zukünftigen Begebenheiten aus der Erkenntniß der determinirenden Umstände und Lebens-Verhältnisse herleitet. Vielmehr erkennt Gott das Bedingt-Zukünftige auf adäquate Weise, d. h. als solches, das unfehlbar aber darum doch nicht auf nothwendige Weise zutreffen würde, wenn diese oder jene Bedingung von seiner Seite gesetzt würde.

2) Es ist eine nothwendige Annahme unserer Vernunft, Gott als den weisen Lenker und Regierer auch der

sittlichen Welt, und ihrer Entwicklung und Vollendung zu denken. Wenn aber unsere Idee von Gott als dem Allervollkommensten und Unveränderlichen den Gedanken ausschließt, als könne sein Wissen durch die freie selbstständige Entscheidung der Creatur enttäuscht, oder sein Rathschluß über die sittliche Weltordnung durch die Opposition der freien Creatur in der Zeit alterirt, modificirt oder gar vereitelt werden, so werden wir wie von selbst zu der Annahme geführt, daß Gott zunächst die freien Entschließungen der Creatur als bedingt-zukünftige erkannt, und darnach seinen Rathschluß bestimmt habe, so daß dieser durch die freie Thätigkeit des Geschöpfes nicht nur nicht alterirt, sondern geradezu ausgeführt wird. Will man dem freien endlichen Geiste nicht jede selbstständige Lebensäußerung rauben, und daneben auch die Entwicklung, Gestaltung und Vollendung der sittlichen Weltordnung nicht dem Zufall oder den endlichen geschaffenen Wesen selbst überlassen und damit auch preisgeben, so kann man der Voraussetzung nicht entgehen, daß dem Rathschlusse Gottes die Erkenntniß der freien Lebensäußerung der Creatur zu Grunde liege und gleichsam vorangehe.

3) Die religiöse Anschauungsweise jedes einzelnen Menschen, besonders des Frommen, über sein eignes Leben und die göttliche Fürsorge in demselben, treibt ihn bei Leiden und Drangsalen, und überhaupt bei der Entbehrung eines zeitlichen Gutes ganz unwillkührlich zu dem Gedanken, daß der liebe Gott ihm das vermißte Gut nur deßhalb vorenthalten habe, weil er erkannt, daß der Besitz desselben ihm nicht zum Heile seiner Seele gereichen würde. Das religiöse Gemüth des Menschen denkt sich überhaupt die Fürsorge Gottes, ohne dessen Willen kein Haar von unserm

Haupte fällt, als eine solche, die gerade immer das Beste für uns thut, die mit Weisheit und Liebe uns immer in die Lebens-Verhältnisse versetzt, welche für die Gewinnung unseres Heiles uns am geeignetsten sind, die uns immer die Gnaden und Güter zuführt, mit denen wir am sichersten und besten unser Ziel erreichen können, die unter vielen andern Heilsmitteln und Gütern gerade solche für uns auswählt, welche die geeignetsten und besten sind. Diese Auswahl aber setzt gerade die Erkenntniß bei Gott voraus, welche als die scientia bezeichnet worden ist, vermöge welcher Gott weiß, was der Mensch in andern Lebens-Verhältnissen, mit andern Gnaden und Heilsmitteln wirken würde. Und diese tröstliche Anschauungsweise von den weisen und liebevollen Fügungen Gottes kommt nur bei der Voraussetzung zur vollen Beruhigung und Zufriedenheit, wenn jenes Wissen in Gott um das Bedingt-Zukünftige keine bloße menschliche Wahrscheinlichkeits-Rechnung, sondern ein gewisses und untrügliches ist, das auch die Möglichkeit aller Täuschung ausschließt.

II. Artikel.

Verwendung der scientia media für die Gnadenlehre.

Nachdem die Anwendung der scientia media für die Lehre von der Gnade und Prädestination von Augustin bereits in den Streitigkeiten mit den Semipelagianern erörtert und namentlich in ihre gehörigen Grenzen zurückgewiesen war; wurde die positive Ausbildung und tiefere Begründung dieser von Augustin gleichsam nur hingewor-

fenen Andeutungen von der mittelalterlichen Theologie bei Seite gesetzt. Die positive Anwendung der scientia media erschien bei Augustin überhaupt nur als eine gelegentliche und Anderen wiederum nur als eine Art von Zugeständniß gegenüber der semipelagianischen Lehre, während die eigentliche wissenschaftliche Entwicklung der Gnadenlehre bei ihm mehr darauf hinausgehen mußte, die absolute Nothwendigkeit, Gratuität und Wirksamkeit der Gnade nach allen ihren Seiten zu bestimmen und hervorzuheben, als die noch zurückgebliebenen guten natürlichen Kräfte im Menschen zur Anstrebung der natürlichen Sittlichkeit, und die dadurch ermöglichte sogenannte negative Disposition für die Gnade wie Mitwirkung mit derselben zu betonen und in ihren einzelnen Stadien zu verfolgen. In dieser Beziehung hat die Scholastik das Ihrige gethan, um die Schulden abzutragen, welche ihr der große Kirchenlehrer des Abendlandes hinterlassen hatte, und sie fand dazu äußern Anlaß genug in der Bekämfung prädestinatianischer Irrthümer, welche in Gottschalk zunächst eine theoretische, und in den spätern Sekten des Mittelalters mehr eine praktische Ausprägung erhielten. Als aber letztere im 16. Jahrhundert in dem großen Abfall von der Kirche ihren Ausgang nahmen, und die Kirche auf dem C. Trid. vielen Resultaten der Scholastik in genannter Beziehung das Siegel der Unfehlbarkeit aufdrückte, da war nicht nur eine sichere Grundlage gegeben, auf welcher die scientia media geltend gemacht werden konnte, sondern auch Anlaß genug geboten, die Cardinalfrage der Zeit, die Lehre von der Gnade und Freiheit, bis ins Einzelnste zu verfolgen. Abgesehen jedoch von den außerkirchlichen Lehren der Reformatoren, namentlich eines Calvin und Beza bis zu ihren

Gegenfüßlern dem Arminius und Episcopius, sowie eines Bajus und Jansenius, sind hierorts nur die Streitigkeiten zu berücksichtigen, welche sich auf kirchlichem Boden um das bezeichnete punctum quaestionis bewegten.

A. Verwendung der scientia media für die Erklärung der gratia efficax.

Die Differenzpuncte zwischen thomistischer und scotistischer Schule oder der der Dominikaner und Franziskaner, welche auch einzelne wichtige dogmatische Fragen berührten, führten im 16. Jahrhundert besonders über die Gnadenlehre zu neuen heftigen Streitigkeiten, als der Dominikaner Bannez, Lehrer zu Salamanca, die Wirksamkeit der Gnade aus einer praemotio und praedeterminatio physica zu erklären, und damit die eigentliche Lehre des heil. Thomas recht scharf herauszustellen glaubte. Dagegen erhob sich großentheils auch der neue Orden der Jesuiten, welcher in den dogmatischen Streitpuncten über die Gnadenlehre und unbefleckte Empfängniß Mariens die Partei der Franziskaner ergriff, und Molina veröffentlichte zu Ende des 16. Jahrhunderts sein berühmtes Buch: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Einerseits wurde hier im Anschluß an die scharfe Unterscheidung des status naturae purae von dem status naturae elevatae bei Dunscotus gelehrt, daß der Mensch unter dem allgemeinen Einfluß Gottes ohne besondere übernatürliche Gnade (gratia supernaturalis ordinis) ein natürlich-gutes Werk setzen und die natürliche Sittlichkeit erstreben könne, und daß Gott demjenigen, der mit seinen natürlichen Kräften das natürlich Gute zu erringen strebe, auch die zuvorkommende Gnade

zum übernatürlichen Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit ertheile, nicht als wenn der Mensch die Gnade durch seine natürliche Würdigkeit irgendwie verdiene, sondern weil die Gnaden-Austheilung nach diesem Gesetze eine der göttlichen und menschlichen Vernunft gemäße ist. Anderseits wurde die Wirksamkeit der zuvorkommenden actuellen Gnade zu einem natürlich-guten Werke wie auch der übernatürlichen Gnade zu jedem Heilswerke so gefaßt, daß die vorangehende Gnade zwar in actu primo wirksam in und durch sich selbst sei, d. h. daß sie den Menschen erleuchte, erwärme, erschüttere u. s. w. daß aber ihre Wirksamkeit in actu secundo, wenn das gute Werk wirklich zu Stande komme, keinen objectiven Unterschied ihrer eignen innern Kraft und Energie voraussetze, sondern nur davon abhängig sei, ob der Mensch in freier Selbstentscheidung mit der Gnade mitwirke, oder dieselbe verwerfe. Da aber Gott vermöge der scientia media, welche Bezeichnung er zuerst in die Wissenschaft einführte, auch schon vor oder vielmehr unabhängig von dem Beschluße, diese bestimmte Gnade zu ertheilen, wisse, ob der Mensch derselben seine Zustimmung geben werde oder nicht, so sei auch im erstern Falle die zuvorkommende Gnade insofern eine efficax zu nennen, als mit dem göttlichen Entschluße, diese Gnade zu ertheilen, die unfehlbare Erkenntniß verbunden sei oder vielmehr demselben vorangehe, daß sie durch die freie Zustimmung des Menschen von Erfolg sein werde. Ausdrücklich werde hier die scientia media angerufen, denn Gott müsse, ehe er einen bestimmten Entschluß über die Gnaden-Austheilung fasse, unfehlbar erkennen, von welchem Erfolge diese oder jene Gnade in der moralischen Welt wie in dem Leben jedes Einzelnen sein werde, und außerdem als der liebe-

vollste Vater auch die Erkenntniß haben, mit welchen Gnadenmitteln der Einzelne am besten sein Ziel erreichen könne, wenn Letzterer nur das Seinige thue. Ziehe man aber bloß die scientia visionis herbei, so werde Gott als solcher vorgestellt, der freie moralische Wesen zu schaffen und mit den nöthigen Gnaden auszurüsten und zu unterstützen beschließt, ohne über den Erfolg der letztern, und damit über den ganzen Verlauf der moralischen Weltordnung sich vergewissert zu haben, und Beides mithin als ein äußerlich ihm Entgegentretendes entgegennehmen muß. Dagegen lehrten die Thomisten, daß Gott zwar jedem Menschen eine gratia sufficiens verleihe, die das jedesmalige Können des Guten bewirkt, daß er aber zur wirklichen Ausführung eines guten Werkes jedesmal eine solche Gnade ertheile, die in und durch sich selbst die Zustimmung des menschlichen Willens hervorbringt. Diese gratia efficax sei nicht bloß objectiv von der gratia sufficiens verschieden und Ausfluß eines besondern Wohlwollens Gottes, sondern bringe auch durch eine physische Prädetermination (im Gegensatz zu einem bloß moralischen Einfluß[1]) durch eine wirksame Bewegung des endlichen Geistes selbst den freien Willensact des letztern hervor, so daß der freie Wille, wenn jene Gnade ertheilt wird, d. i. in sensu composito, nicht mehr widerstreben kann. Ainsi, sagt Bossuet im thomistischen Sinne in der erwähnten Schrift: Traité du libre arbitre, pour accorder le décret et l'action toute-puissante de Dieu avec notre liberté, on n'a pas besoin de lui donner

---

1) So sagt der hl. Thomas p. 1. q. 111. a. 2: Solus Deus efficaciter potest movere voluntates, angelus autem et homo per modum suadentis.

un concurs qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qu'il nous plaira; encore moins de lui faire attendre à quoi notre volonté se portera, pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions. Car sans ce foible ménagement, qui bruille en nous toute l'idée de première cause, il ne faut que considérer que la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout, non seulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier, où elle met tout ce que nous y concevons, en ordonnant qu'il sera avec toutes les propriétés qui lui conviennent. Damit wurde selbstredend die scientia media gänzlich umgangen, und anfangs von den Thomisten sogar bestritten. Vielmehr wurde Gott als solcher vorstellig gemacht, der vermöge seiner scientia simplicis intelligentiae erkenne, welche Gnade in und aus sich selbst die Kraft habe, den freien Willensact des Menschen hervorzubringen, und welche dasselbe nicht vermöge, und in der Ertheilung dieser oder jener Gnade einzig und allein von seinem eignen freien Wohlgefallen geleitet werde.

Das war im Kurzen der Differenzpunct über die Wirksamkeit der Gnade zwischen thomistischer und molinistischer Schule, der bald einen so heftigen Streit und gegenseitige Verdächtigungen hervorrief, daß sich die Päpste bewogen fanden, zur etwaigen Lösung und Beilegung der obwaltenden Streitigkeiten die bekannten congregationes de auxiliis abhalten zu lassen, welche nicht die Verwerfung der einen oder andern Ansicht, sondern nur das Verbot gegenseitiger Verdächtigungen zur Folge hatten. Nichts destoweniger trugen diese Congregationen, sowie die zahlreichen polemischen Schriften Vieles dazu bei, das gegen-

seitige Verständniß, die tiefere Begründung der entgegengesetzten Ansichten und die theilweise Annäherung derselben zu befördern. Die Molinisten hielten ihrerseits dem thomistischen Systeme besonders die Schwierigkeiten entgegen, wie sie in ähnlicher Weise auch schon in den Streitigkeiten Augustins mit den Semipelagianern berührt worden sind, nämlich:

1) Wie könne bei dieser physischen Prädetermination, wenn die Gnade durch sich selbst den guten Willensact hervorbringe, noch die Freiheit des Menschen und damit die Verdienstlichkeit des guten Willensactes bestehen, und wie könne in einem andern Falle, wo Gott die Gnade verweigert, ohne welche keine gute Handlung gesetzt werden kann, noch von einer Schuld und einem Mißverdienste die Rede sein?

2) Wie könne die gratia inefficax, welche Gott Niemanden verweigert, noch eine eigentliche gratia sufficiens genannt werden, da sie in keinem Falle vollständig dazu hinreiche, eine gute Handlung wirklich zu vollbringen?

Von der andern Seite machten aber auch die Thomisten gegen die Theorie des Molina bedeutende Einwendungen und Bedenken geltend, welche nicht nur nähere Erklärungen nöthig machten, sondern auch eine theilweise Modifizirung der ganzen Ansicht veranlaßten. Unter Anderem bemerkten sie Folgendes:

1) Die molinistische Ansicht mache die Gnade zu einer gratia versatilis d. h. zu einer solchen, welcher der Mensch durch seine freie Mitwirkung Kraft verleihe und zu ihrer Wirksamkeit verhelfe, oder durch sein Widerstreben in dem Zustand der bloßen Sufficienz lasse. Der Mensch sei es daher selbst, der z. B. die dargebotene Gnade der Buße

entweder zu einer das Herz wirklich bekehrenden mache, oder sie zurückweise.

Darauf erwiederten die Molinisten, daß sie die zuvorkommende Gnade keineswegs als ein bloß äußerlich dargebotenes Gut betrachteten, das den Menschen völlig indifferent lasse, und erst durch die Mitwirkung des letztern eine Kraft und Wirksamkeit bekomme. Im Gegentheil ergreife die göttliche zuvorkommende Gnade den menschlichen Geist auf lebendige Weise, und gebe diesem die nöthige Erleuchtung, Kraft und Energie, etwas Gutes zu thun, sowie die übernatürliche Weihe, wodurch er fähig werde, wahrhaft Uebernatürliches und für das ewige Heil Ersprieslıches zu leisten. Was aber das Beispiel von der Bekehrung betreffe, so gebühre nach ihrer Ansicht der Gnade nicht bloß die Initiative und das Schlußmoment, die Eingießung der heiligmachenden Gnade einzig und allein, sondern ihr gebühre auch unter dem Gesichtspuncte des Zusammenwirkens mit dem menschlichen Willen der wichtigere und entscheidendere Antheil. Ihre eigenthümliche Ansicht bestehe nur darin, daß jede zuvorkommende Gnade, so sehr sie auch den menschlichen Geist erleuchten, stärken und erheben möge, immer ein moralischer Einfluß bleibe, der es dem menschlichen Willen völlig anheim gestellt sein lasse, ob er seine freie Zustimmung zu einem bestimmten guten Werke geben wolle oder nicht, ob er, nach den Worten des C. Tr. s. VI. cap. 5 und can. 4. assentiren oder dissentiren wolle. Nur weil Gott dieses schon vor dem Dekrete, diese bestimmte Gnade zu ertheilen, vermöge der scientia media erkannt habe, so sei sie im ersten Falle eine gratia efficax, die unfehlbar in actu se-

cundo von Erfolg sein werde, und im andern Falle nur eine gratia sufficiens.

2) Wenn die Thomisten weiterhin darauf hinwiesen, daß die molinistische Ansicht den Act der Selbstbestimmung des Menschen von der Gnade gänzlich entblöße und losreiße, und als solchen darstelle, der einzig und allein durch die Thätigkeit des Menschen zu Stande komme, so gaben die Molinisten gerne zu, daß die zuvorkommende Gnade die freie Zustimmung des menschlichen Willens erst möglich mache und vorbereite, sowie daß die gratia adjuvans und concomitans im Momente der Selbstentscheidung für das Gute mit dem menschlichen Willen zusammenwirke. Ja letztere unterließen nicht zu bemerken, daß die gratia praeveniens im thomistischen Sinne die gratia adjuvans oder concomitans überflüssig mache, oder doch mit letzterer confundirt würde, während doch vom C. Tr. ausdrücklich diese Unterscheidung gemacht werde [1]).

3) Nichts destoweniger liege der ganzen molinistischen Theorie eine verkehrte Ansicht von der sittlichen Freiheit des Menschen zu Grunde. Wie die Pelagianer die natürliche sittliche Freiheit des Menschen als ein aequilibrium mit einer durchaus gleichen Hinneigung zum Guten wie zum Bösen, sogar vom gefallenen Zustande behauptet hätten, so gehe auch die molinistische Theorie darauf hinaus, obgleich sie die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade anerkenne, ihre Mitwirksamkeit nur insofern zu postuliren, als nothwendig sei um jene Indifferenz und durchaus gleichmäßige Hinneigung zum Guten

1) Vergl. s. VI. cap. 16. Quae virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur et subsequitur.

wie zum Bösen im Menschen zu Stande zu bringen. Gehöre aber zur sittlichen Freiheit hier auf Erden nur die Möglichkeit der Wahl zwischen Gut und Böse, und sei die völlig gleiche Hinneigung zu dem Einen wie zu dem Andern eine reine Abstraction, die sehr viele Grade nach der einen wie nach der andern Seite hin neben sich dulden muß, so sei auch gar nicht abzusehen, warum die zuvorkommende Gnade jeden Menschen auf relativ gleiche Weise erregen müsse, wie doch von den Molinisten angenommen würde. Nur dann, wenn man für die sittliche Selbstentscheidung des Menschen immer eine durchaus gleichmäßige Hinneigung zum Guten wie zum Bösen erfordere, könne von einer relativ gleichen Gnade für Alle die Rede sein, die dem jedesmaligen Willen des Menschen gerade so viel Kraft gibt, daß er der Gnade ebenso gut die freie Zustimmung geben als auch verweigern kann.

4) So wie also die sittliche Freiheit noch Raum genug lasse für ein verschiedenes Maß von zuvorkommender Gnade, so spreche auch die hl. Schrift und namentlich der hl. Augustin, dessen Gnadenlehre in der Kirche stets das größte Ansehen genossen habe, von einer besondern Gnade für die Auserwählten, und leite die Wirksamkeit der Gnade nicht von der Zustimmung des Menschen sondren von der Kraft der Gnade selbst her [1]). Was insbesondere die Lehre Augustins betreffe, so behaupte er nicht bloß, daß Gott auf die wirksamste Weise in uns das Wollen und Vollbringen wirke [2]), sondern er berufe sich

1) Vergleiche Ezech. 36, 26. Joh. 6, 44. Philipp. 2, 13.

2) De gr. et lib. arb. c. 16, n. 32. Ille facit, ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati.

bei der Erklärung der Wirksamkeit der Gnade geradezu auf den allmächtigen Willen Gottes, wie wenn er de corr. et gr. c. 14, n. 45 sagt: Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia, quaecunque voluit, fecit, et qui etiam illa, quae futura sunt, fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult; quando quidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult facit [1]), oder auf die unergründlichen Rathschlüsse Gottes, wenn er z. B. De sp. et litt. c. 34. n. 60. sage: Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur ille ita suadeatur, ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola concurrunt interim, quae respondere mihi placeat: O altitudo divitiarum, et Numquid iniquitas apud Deum [2])? Wolle man auch von einzelnen Stellen aus den Schriften Augustins, namentlich von der vielfach controvertirten Stelle aus De corr. et gr. c. 12. über das adjutorium quo im Unterschiede von dem adjutorium sine quo, Abstand nehmen, so sei doch so viel aus der augustinischen Lehre ganz unzweifelhaft, daß er den Prädestinations-Beschluß Gottes über das Heil eines einzelnen Menschen für eine Manifestation einer besondern Liebe und Erbarmung ansehe, die Gott aus freiem Wohlgefallen nur Einzelnen zu Theil werden lasse, und daß er auf dieselbe Weise den wirksamen göttlichen Entschluß erkläre, den Menschen in einem einzelnen Falle zu einem bestimmten guten Werke zu führen. In diesem Sinne heiße es De dono pers. c. 9: Ex duobus itaque

---

1) Zu vergleichen De gr. Christi c. 24, n. 25. De praed. ss. c. 8, n. 13.

2) Zu vergleichen De gr. Christi c. 47, n. 52. II. de pecc. rem. et mer. c. 5, n. 6. u. a.



parvulis originali peccato obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus aetate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur; ille autem non vocetur, aut non ita vocetur; inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem piis, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei.

Durch diese Einwendungen wurden die Gegner der thomistischen Theorie allmählig dahin gedrängt, ihr System in Etwas zu modificiren, und das des sogenannten Congruismus zu adoptiren. Wenn die Molinisten auch die Taufgnade bei unmündigen Kindern, sowie das donum perseverantiae im passiven Sinne als Verbindung des Todes mit dem Zustande der heiligmachenden Gnade nur aus dem verschiedenen Verhalten Gottes gegenüber den Menschen, also aus einem besondern göttlichen Erbarmen erklären konnten, so wollten sie doch eine ähnliche Austheilung der zuvorkommenden Gnade nach dem freien Wohlgefallen Gottes nicht anerkennen, sondern lehrten, daß jeder Mensch zu dem bestimmten guten Werke, welches Gott eben von ihm fordert, eine hinreichende Gnade erhalte, und daß die Vollbringung oder Vernachlässigung desselben einzig davon abhängig sei, ob der Mensch einstimme, und mit der begleitenden Gnade das Werk vollführe, oder ob er die Gnade von sich weise. Dagegen lehrten nun die Congruisten, Bellarmin, Vasquez u. a. zwar auch, daß jeder Mensch eine hinreichende Gnade erhalte, der Sünder, daß er dem Rufe zur Bekehrung folgen, und der Gerechte, daß er in der heiligmachenden Gnade beharren könne, und daß er es nur sich selbst zuzuschreiben habe, wenn er die Gnade nicht benutze und verloren gehe,

aber sie lehrten auch, daß derjenige, welcher der Gnade wirklich Folge leistet, ein relativ größeres Maß von vorangehender Gnade erhalten habe, als ein anderer, der zu demselben guten Werke nicht gelangt. In dieser Hinsicht sagt Bellarmin Lib. 1. de gr. et lib. arb. c. 13: Potest quidem fieri, ut duo homines eadem interna motione accepta eundem concionatorem audiant, et eadem signa videant, et unus credat alter non credat; tamen non potest fieri ut si eandem omnino gratiam excitantem duo homines accipiant, unus credat, alter non credat. Siquidem ad gratiam non solum pertinet motio sive excitatio interna, sed circumstantia loci, temporis, personae etc. Si enim eadem motione accepta unus credit, alter non credit, sine dubio unus accipit motionem eo modo, loco ac tempore, quo Deus praevidit ejus ingenio congruere, alter non ita accipit, ac per hoc longe majorem habuit Dei gratiam is, qui credit, quam qui non credit. Qui enim non credidit, habuit gratiam, per quam potest credere, qui autem credidit, habuit gratiam, qua posset et vellet credere.

Damit war also einestheils anerkannt, daß Gott Einzelnen aus ganz besonderm Wohlwollen eine specielle Gnade (gratia congrua) zuerkannt habe, von der er vermöge der scientia media erkannte, daß sie in Folge ihrer Angemessenheit für die äußern Umstände (congruitas externa), und für die sittliche Willens-Beschaffenheit des fraglichen Subjects (congruitas interna) unfehlbar die freie Zustimmung des Menschen erlangen werde, während jede andere zuvorkommende Gnade wohl eine hinreichende im eigentlichen Sinne des Worts sei, aber insofern eine gratia incongrua, als sie als solche erkannt wird, die die freie Einwilligung des Willens nicht zur Folge haben wird.

Anderntheils wurde dadurch auch das unnatürliche Verhältniß Gottes zur sittlichen Welt, deren Verlauf und Geschichte im Einzelnen wie im Ganzen nach der molinistischen Ansicht bloß von den freien Entscheidungen der Creatur abhängig war, in ein der göttlichen Majestät angemesseneres verwandelt, indem Gott sowohl eine freie Vertheilung seiner objectiv verschiedenen Gnaden anheimgestellt, als auch eine wenigstens moralische Herrschaft über die Freiheit der Creatur zugeschrieben wurde, welcher er durch Ertheilung oder Entziehung der gratia congrua Nachdruck verleihen kann. Zuletzt war es auch leichter, diese Ansicht mit der augustinischen Lehre in Einklang zu bringen. Während nämlich Molina den allgemeinen Willen Gottes, Alle selig zu machen und Allen hinreichende Gnaden zu geben, an die Spitze gestellt hatte, und den besondern Entschluß Gottes, diesen einzelnen Menschen zur ewigen Seligkeit oder zu einem bestimmten guten Werke zu führen, dadurch entstehen ließ, daß Gott den guten Gebrauch der gleichmäßig vertheilten Gnade erkannte; ging Augustin immer von der freien Auserwählung einzelner Menschen zur ewigen Seligkeit, wie auch zu einem bestimmten Heilswerke, und von einer besondern Vorliebe Gottes gegen dieselben aus. Wenn er aber die Frage erörtert, wie diese freie Auserwählung Gottes in der sittlichen Welt nicht zu Schanden werde und unfehlbar ihr Ziel erreiche, so beruft er sich zwar gewöhnlich schlechtweg auf die Allmacht Gottes, welcher der menschliche Wille nicht zu widerstehen vermöge[1]), aber er zieht auch, wie oben im 1. Artikel gezeigt

1) Vergleiche die oben citirten Stellen aus: De corr. et gr. c. 14. de gr. Christi c. 24, n. 25. de praed. ss. c. 8, n. 13.

worden ist, an andern Stellen die scientia media herbei, und zwar als caussa directrix in der Weise, daß Gott jenen freien Entschluß nur in Bezug auf diejenigen fasse, von denen er die freie Zustimmung als bedingt-zukünftig vorhergewußt, oder daß Gott jenen freien Entschluß unbeschadet der menschlichen Freiheit durchzuführen wisse, weil er erkenne, mit welchen Gnadenmitteln der Mensch mitwirken würde [1]).

5) Aber auch gegen dieses System des Congruismus erhoben die Thomisten immerhin noch das Bedenken, daß in demselben der menschliche Geist als solcher betrachtet würde, der als eine gleichsam ebenbürtige Ursache neben und mit Gott gemeinschaftlich das Sittlich-Gute in der Welt hervorbringe, während doch das richtige Verhältniß darin bestehe, daß Gott, als die absolute Ursache, mit seiner Gnaden-Wirksamkeit die endlichen Ursachen unmittelbar treffe und bewege, und durch sie seine Zwecke realisire und das Sittlich-Gute in der Welt bewirke [2]). Damit war der Streitpunct über die Art und Weise der Wirksamkeit der Gnade, welche bisher hauptsächlich vom religiös-sittlichen Standpuncte aus in Betracht gezogen war, auf das Gebiet der Metaphysik hinübergespielt. Hier ist zuvörderst so viel gewiß, daß sich das Verhältniß Gottes zur Creatur, als Schöpfer und Erhalter der endlichen Substanzen, auch in seiner Gnaden-Wirksamkeit als solches bethätigen wird, wornach Gott, als die absolute Ursache über und hinter den endlichen Ursächlichkeiten stehend, durch diese

1) Vergl.: De praed. ss. c. 9., I. lib. ad Simpl. qu. 2. n. 12—13. I. lib. op. imp. contra Jul. c. 93.

2) Aus diesem Gesichtspuncte erklärt sich auch das Bestreben der Thomisten, die Sünde bloß als etwas Negatives geltend zu machen.

letzteren seine Zwecke realisirt. Aber dieses Verhältniß ist wiederum nicht so zu urgiren, als habe die endliche Substanz keine selbstständige Lebensäußerung, oder als habe die freie geistige Creatur nicht die Macht, ihre freie Bethätigung dem göttlichen Gesetze und der göttlichen Gnaden-Wirksamkeit einzufügen oder davon loszureißen und damit eine verantwortliche That zu setzen. Gnade und Freiheit dürfen weder in ein so äußerliches Verhältniß zu einander gebracht werden, als gebühre der zuvorkommenden Gnade nur die Zubereitung und Geneigtmachung des menschlichen Willens, wie etwa den Belehrungen und Aufmunterungen eines andern Menschen, noch auch in ein so inniges, daß die freie Mitwirkung des Menschen ganz und gar auf die Kraft der zuvorkommenden Gnade zurückgeführt wird. Merkwürdig ist die Thatsache, und sie kann uns zur Lösung dieser Frage etwas weiter führen, daß die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit in inniger Beziehung stand zu dem wissenschaftlichen Verständniß über Geist und Leib im Menschen. Und in der That war hierin, sowie in der persönlichen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christo Jesu eine Analogie sowie ein Regulativ für das Verhältniß von Gnade und Freiheit gegeben. Nahm man nämlich den Ausdruck des hl. Thomas, daß der Geist die forma corporis sei, in dem Sinne, als sei der Geist das einzige Lebensprincip im Menschen, das den Leib belebe, bilde und bewege, so konnte man auch bei der wissenschaftlichen Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit leicht den Fehler begehen, daß man erstere als das den menschlichen Willen auf absolute Weise beherrschende, bestimmende und prädeterminirende Prinzip bezeichnete, und dabei der freien Mitwirkung des

endlichen Geistes nicht die gehörige Rechnung trug. Brachte man aber Geist und Leib durch eine zu scharfe Scheidung in einen bloß äußerlichen Zusammenhang, den Cartesius durch fortwährendes unmittelbares Dazwischentreten Gottes (Occasionalismus) und Leibnitz aus einer prästabilirten Harmonie zu erklären suchte, so wandte man dieses atomistische Zerlegen zweier wechselseitig ineinander greifender Lebensprinzipien auch auf das Verhältniß von Gnade und Freiheit an, und suchte in ähnlicher Weise die Verbindung beider durch eine prästabilirte Harmonie auf dem Gebiete des Bedingt-Zukünftigen zu erklären, wodurch allerdings Manches, aber doch nicht der lebendige Zusammenhang von Gnade und Freiheit beleuchtet wurde. Die neuere Philosophie hat das Leben von Seele und Leib im Menschen als einen lebendigen Wechsel-Verkehr zweier zu einer substanziellen Einheit verbundener Principien betrachtet, und denselben nach der Analogie in der äußern Natur einen organischen Lebens-Verkehr genannt. In ähnlicher Weise greifen denn auch auf unserm Gebiete die gnadenvolle Thätigkeit Gottes und die freie Mitwirkung des endlichen Geistes zu einem organischen Lebens-Verkehr ineinander, bei welcher der Gnade die Initiative und Prävalenz gebührt, nicht bloß deßhalb, weil Gott der Absolute, und der menschliche Geist ein endliches Wesen, sondern auch deßhalb, weil die sittlichen Kräfte des Menschen durch die Erbsünde eine Schwächung erlitten, und sich überhaupt in Bezug auf das Uebernatürlich-Gute in dem Zustande einer gänzlichen Unzulänglichkeit befinden. Nach dieser Anschauungsweise geht dem Abschlusse eines jeden guten Werkes im Menschen ein Proceß verschiedener Stimmungen von den leisesten Anfängen einer Geneigtheit an bis zum

förmlichen Entschluß und der äußern That vorher, welcher durch einen andern parallelen Proceß der Gnadenwirksamkeit Gottes wesentlich bedingt ist, aber organisch in denselben hineingreift, so zwar, daß die Gnade eine caussa efficiens der jedesmaligen nachfolgenden Mitwirkung des Menschen, wenn auch nicht die adäquate, und die freie Zustimmung und Folgeleistung des Menschen nur eine caussa meritoria [1]) für die jedesmalige nachfolgende Gnade ist. Nur bei dieser Ansicht gewinnen die Worte eines hl. Bernhard ihre Rechtfertigung und ihr volles Verständniß, wenn er de gr. et lib. arb. c. 14. sagt: Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt, totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa. Ist dem also, dann haben die Thomisten darin gefehlt, daß sie die zuvorkommende Gnade für die einzige causa efficiens adaequata der freien Zustimmung des Menschen erklärten, und die Molinisten darin, daß sie die Selbstentscheidung des menschlichen Willens aus dem organischen Verbande mit der Gnade herausrißen, und dieselbe als ein eigentliches Wirksammachen, als eine effective, selbstständige Verwendung der zuvorkommenden Gnade ansahen, und dadurch dem Menschen zu viel des Rühmens ließen. Ist aber das Zustimmen und Mitwirken unseres Willens mit der Gnade mehr ein freudiges Aufnehmen und Folgeleisten, ein Unterordnen und Einfügen unserer Lebens-Aeußerungen in die göttliche Gnaden-Wirksamkeit, um dadurch für immer kräftigern Gnaden Raum zu machen, so braucht man auch mit den Congruisten nicht dazu seine Zuflucht zu nehmen, der zuvorkommenden

---

1) Die actuelle Gnade kann nur de congruo verdient werden.



Gnade im Falle des Erfolges schon gleich bei ihrem ersten Stadium eine objectiv größere Kraft beizulegen, als bei ihrer Verwerfung von Seiten des Menschen. Vielmehr ist jede zuvorkommende Gnade eine gratia congrua im strengsten Sinne des Wortes, und auch der schwere Sünder wird, wenn auch nicht in diesem Leben, doch sicher am Tage des Gerichts die Wahrheit geständigen müssen, daß die Führungen und Gnaden Gottes für ihn immer die besten und zweckmäßigsten gewesen seien, wenn er nur das Seinige gethan habe. Nichts destoweniger ist die Gnade, welche ein einzelnes gutes Werk im Menschen wirklich zu Stande bringt, eine specielle, nicht weil der Mensch sie dazu macht, sondern weil er sie sich durch fortschreitendes Einwilligen zu eigen macht. Andererseits verweigert Gott dieselbe nicht schlechterdings aus Mangel an Liebe, sondern nur, weil der Mensch sie nicht annehmen will[1]. Wenn demnach auch die freie unabhängige Vertheilung der mannigfach verschiedenen Gnaden, sowie die öftere Anwendung ganz außerordentlicher Gnaden-Erweisungen durch Gott nicht geläugnet werden soll, so ist doch der gewöhnliche Weg, daß Gott Jeden auf die angemessenste Weise gerade zu solch einem guten Werke ruft, welches für den besondern Heilsweg des Betreffenden am geeignetsten ist, und daß die specielle wirksame Gnade erst dann erfolgt, wenn

1) In derselben Weise spricht der hl. Anselm von der Gnade der Beharrlichkeit de casu diaboli c. 3: Hoc igitur non dare, non est causa non accipiendi, et tamen si pono non me dedisse, causa est consequendi, illum non accepisse. — Quapropter non ideo non habuit (diabolus) bonam voluntatem perseverantem, aut non accepit, quia Deus non dedit, sed ideo Deus non dedit, quia ille volendo, quod non debuit, eam deseruit, et eam deserendo non tenuit.

der Mensch sie durch willfährige Annahme möglich macht, und mit seiner entsprechenden Rückwirkung auf die zuvorkommende Gnade nicht zurückbleibt. Nur insofern kann die zuvorkommende erfolgreiche Gnade gleich anfangs eine gratia congrua im Unterschiede von einer gratia incongrua genannt werden, als Gott vermöge der scientia media erkannte, daß sie die Zustimmung des menschlichen Willens erlangen werde. Was leistet denn nun die scientia media zur theilweisen Aufhellung der hier obwaltenden Schwierigkeiten?

Auch hier waren es wiederum zwei Hauptfragen, um die sich der theologische Streit bewegte, nämlich

1) Wie bleibt da noch Raum für die freie sittliche Bethätigung des Menschen, wenn die Gnade das bewirkende Prinzip in der sittlichen Welt und namentlich in dem Gebiete des Uebernatürlich-Guten ist?

2) Hat die menschliche Vernunft bei der verschiedenen Vertheilung der göttlichen Gnaden sich bloß auf das freie Wohlgefallen Gottes zu berufen, oder vermag sie noch andere Gründe geltend zu machen?

Hinsichtlich der ersten Frage wird so viel aus den vorgeführten Streitigkeiten ersichtlich sein, daß durch die bloße Anwendung der scientia media das Verhältniß von Gnade und Freiheit weder im Einzelnen erklärt, noch auch genau bestimmt wird. Denn wenn es überhaupt eine prästabilirte Harmonie von Gnade und Freiheit auf dem Gebiete des Bedingt-Zukünftigen gibt, so wird Gott ein einzelnes gutes Werk doch nur so prästabiliren, wie es sich als Product zweier wechselseitig in einander greifender Faktoren in der Wirklichkeit herausstellt. Gott wird also auch dasselbe gute Werk nur aus dem vor der Hand hy-

pothetischen Wechsel-Verkehr von Gnade und Freiheit als bedingt-zukünftig erkennen, wie er wirklich werden würde, wenn Gott es will. Da es vielleicht unmöglich ist, durch eine abstracte Formel das organische Verhältniß von Gnade und Freiheit für alle Fälle genau zu bestimmen, so soll hierorts die Anwendung der scientia media nur insofern vertreten werden, als durch sie irgend eine freie selbstständige Bethätigung des menschlichen Willens bei jedem guten Werke ausdrücklich festgehalten und nicht ganz und gar auf die zuvorkommende Gnade als wirksame Ursache zurückgeführt wird. Namentlich soll hier die Ansicht, wozu der Ausdruck des Bedingt-Zukünftigen Anlaß geben könnte, ausgeschlossen werden, als sei die zuvorkommende Gnade nur eine entferntere Bedingung, welche der Mensch erst durch sein selbstständiges Schalten und Walten zu ihrem Ziele führe. Dann ist der behandelte Differenz-Punkt, den wir nach den Einwendungen der Thomisten stufenweise verfolgt haben, mit Rücksicht auf die scientia media auf die Frage zurückzuführen, ob Gott unmittelbar aus dem Bereiche des Bloß-Möglichen seinen freien Entschluß über ein einzelnes gutes Werk fasse, oder ob dem letztern die Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen vorangehe. In dieser Hinsicht aber ist es durchaus über allen Zweifel, daß die menschliche Vernunft den festen unabänderlichen Entschluß Gottes, durch seine Gnade ein bestimmtes gutes Werk hervorzurufen, mit der freien Willensmacht des Menschen, jede Gnade zu verwerfen oder ihr seine Einwilligung zu geben, nur durch die Annahme in Harmonie bringen kann, daß Gott vor jenem unabänderlichen Entschlusse es unfehlbar erkannte, ob die dem Menschen zugedachte Gnade des letztern freie Zustimmung erlangen werde oder nicht.

Diese Erkenntniß wäre nur dann identisch mit der des Bloß-Möglichen, wenn Gott einzig und allein durch seine Gnade das Gute in der Welt hervorbrächte.

Was die zweite Frage nach der geheimnißreichen Vertheilung der göttlichen Gnaden betrifft, so gibt uns die scientia media zunächst darüber ein tieferes Verständniß, daß Gott seinen Auserwählten gerade solche Gnaden gibt, von deren Erfolg er unfehlbar gewiß ist, und die Gefahren und Versuchungen von ihnen fern hält, die ihnen unfehlbar zum Falle gereichen würden. In Betreff der übrigen aber darf nicht gesagt werden, daß Gott ihr Heil nicht ernstlich wolle, und ihnen die angemessenen Hülfsmittel verweigere, sondern er gibt auch diesen stets eine solche zuvorkommende Gnade, welche für ihre Lebens-Verhältnisse und sittliche Beschaffenheit am passendsten ist, wenn sie auch durch die freie Thätigkeit des Menschen vereitelt wird. Was aber insbesondere die Verschiedenheit der Gnaden angeht, welche durch die geschichtliche Entwickelung der Gnaden-Ordnung auf Christus und durch Christus entsteht, wo z. B. die actuelle Gnade des Glaubens wenigstens gewöhnlich erst in Folge der äußern Predigt ertheilt wird, so gibt die scientia media hierüber wenigstens die Erklärung, daß Gott jeden Menschen in die Beziehung zu der bezeichneten Gnaden-Ordnung setzt, wie sie gerade für sein Seelenheil am dienlichsten sein wird oder doch sein könnte, wenn er der Stimme Gottes nur folgte.

Gott verweigert z. B. sehr Vielen, abgesehen von andern verborgenen Gründen, wie der hl. Augustin sagt, nur deßhalb die Gnade des Glaubens und die Predigt des Evangeliums, weil er erkannte, daß sie dieselbe doch nicht benutzen würden. Und diese Verweigerung kann im Ge-

biete des Wirklichen den Charakter einer Strafe annehmen, wenn der Mensch den propädeutischen Gnaden auf den Glauben hin seine schuldige Mitwirkung nicht leistet.

B. Verwendung der scientia media für die Lehre von der Prädestination.

Dieselben letzthin bezeichneten Fragen treten in ihrer Allgemeinheit auch bei der Lehre von der Prädestination wieder auf, welche von den verschiedenen Parteien eine ähnliche Ausdeutung erfahren mußte, wie die Lehre von der Wirksamkeit der Gnade in einem einzelnen Falle. Die Einen wollten den ewigen unabänderlichen Rathschluß Gottes, eine bestimmte Anzahl von Menschen durch wirksame Heilsmittel zur ewigen Seligkeit zu führen, als einen durchaus unbedingten geltend machen, den Gott auf dem Gebiete des Bloß-Möglichen bloß aus freiem Wohlgefallen entweder fasse oder nicht fasse, und damit prädestinire oder negativ reprobire, wiewohl er hier die ewige Beseligung Aller eben so gut als möglich erkenne, wie die Verwerfung Aller. Die Andern wollten das sittliche Streben des Menschen, wodurch er sich hienieden den Himmel verdienen soll, auch in dem Prädestinations-Beschluß Gottes berücksichtigt wissen, und riefen deßhalb, jedoch in verschiedener Weise, die scientia media zu Hülfe, wiewohl sie die Ansicht der Erstern in Bezug auf die unmündigen Kinder unangefochten stehen ließen. Wenn nämlich die sittliche Weltordnung im Ganzen wie im Einzelnen das Eigenthümliche hat, daß sie in der gnadenvollen Wirksamkeit Gottes und der Mitwirkung des freien Menschen ihre zwei, wenn auch ungleichen Faktoren hat, so hat der ewige, unabänderliche Entschluß Gottes über die Beseligung eines freien sittlichen

Wesens nur dann nichts Widersprechendes, wenn er sich über den Erfolg seiner Gnade auf dem Gebiete des Bedingt-Zukünftigen vergewissert, oder wenn er erkannt hat, daß die dem Menschen zugedachte Gnade mit der freudigen Aufnahme und Mitwirkung von Seiten des letztern zusammentreffen werde. Dadurch wird weder die Freiheit Gottes, selig zu machen, wen er will, mehr eingeschränkt, als er es selbst durch die Schöpfung freier Wesen gewollt hat, noch auch der Gratuität der Prädestination das Mindeste genommen, weil Gott die menschlichen Verdienste überhaupt nur unter der Bedingung seiner Gnade als bedingt-zukünftig erkennt, und weil bedingt-zukünftige Verdienste oder Mißverdienste eine richterliche, d. i. belohnende oder bestrafende Thätigkeit Gottes nicht motiviren können, wie oben bei den semipelagianischen Streitigkeiten gezeigt worden ist. Auch die fast von allen Kirchenlehrern in der Prädestination erkannte besondere Vorliebe Gottes gegen seine Auserwählten blieb ungehindert neben der unendlichen göttlichen Liebe gegen alle Menschen und wahrhaft hinreichenden Gnade für Alle bestehen und ganz speciell dahin erklärt, daß Gott bei andern Verhältnissen und andern Gnaden auch das Heil Anderer, wie der Tyrier und Sidonier nach Math. 11, 21 als bedingt-zukünftig erkenne, und dennoch nur seinen Auserwählten solche Gnaden ertheile, mit denen der Mensch bis zum Ende ausharren w i r d, und solche Gefahren von ihnen abwendet, in denen sie für immer straucheln und fallen würden. Endlich konnte auch die Lehre des hl. Augustin und Thomas, daß die wahrhaften Verdienste des Menschen (merita gratiae) ein Ausfluß und eine Folge der Prädestination seien, strenge festgehalten werden. Die Vorstellungsweise war nämlich

setzt diese: Gott erkennt nach seiner scientia media, ob und mit welchen Gnaden-Mitteln der einzelne Mensch sich Verdienste für das ewige Leben sammeln, bis zum Ende im Guten beharren und die ewige Seligkeit erlangen wird. Von diesen wählt Gott nach seinem freien Wohlgefallen und seinen unergründlichen Rathschlüssen eine bestimmte Anzahl heraus, prädestinirt sie zum ewigen Leben und bestimmt für sie solche Gnaden, welche sie unfehlbar zum letzten Ziele hinführen und die nöthigen Verdienste hervorrufen werden. Nach dieser Ansicht, wie sie von Bellarmin, Suarez und Andern vertreten wurde, gab es also eine praedestinatio post (ohne causale Bedeutung) praevisa merita *conditionate* futura, aber ante praevisa merita *absolute* futura. Und in der That war man hiemit von der Lehre Augustins nicht im Mindesten abgewichen, der in seiner Schrift de dono perseverantiae c. 14. die Prädestination also definirt: Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Das heißt aber doch: Gott erkennt (vermöge der scientia media), mit welchen Gnaden-Miteln dieser oder jener Mensch zur ewigen Seligkeit gelangen wird, und er bestimmt diese wirklich für seine Auserwählten, indem er sie prädestinirt. Mit dieser Anschauungsweise erklärten sich aber Lessius u. a. noch nicht zufrieden. Sie bestritten keineswegs in Gott die sichere Erkenntniß von dem, was der Mensch mit diesen oder jenen Gnaden thun würde, aber sie forderten nicht bloß eine praedestinatio post praevisa merita *conditionate* futura, sondern eine post praevisa merita *absolute* futura, insofern sie nämlich eine Prädestination zur ewigen Seligkeit sei. Man unterschied nämlich die praedestinatio ad vitam aeternam von der praedesti-

natio adaequata, d. i. ad gratiam et vitam aeternam und behauptete von der erstern, daß sie abhängig sei von der göttlichen Voraussicht der menschlichen Verdienste als absolut zukünftiger. Denn einerseits werde das ewige Leben wirklich als Lohn für die diesseitigen Verdienste ertheilt, und andrerseits werde bei der gegentheiligen Ansicht eine Willkühr von Gott prädicirt, die durch die Anwendung der scientia media noch greller hervortrete. Vermöge dieser Erkenntniß nämlich kenne Gott für jeden Menschen solche Verhältnisse und solche Gnaden, womit jeder unfehlbar selig werden würde, und wiederum auch solche Bedingungen und Lebenslagen, wobei jeder unfehlbar verloren gehen würde. Auf diese letzte Einwendung, welche in Beziehung zu unserm Thema steht, ist zunächst das zu antworten, daß es sich bei dem Objecte der scientia media nicht um solche Bedingungen handelt, die mit der freien Selbstentscheidung der Creatur in keine Berührung kommen, und nicht um solche Einwirkungen Gottes auf die Welt, denen die Freiheit des Menschen Nichts zu geben und Nichts zu nehmen hat, wie es bei unmündigen Kindern wirklich der Fall ist. Object der scientia media ist nur dasjenige, was Gott als das Product zweier Faktoren und ihres gegenseitigen Lebensverkehres erkennt, seiner Gnade und der freien Mitwirkung des endlichen Geistes. Wenn aber der Mensch in seiner Freiheit die Macht hat, jeder Gnade seine Zustimmung zu verweigern, so ist es eine ganz unbewiesene Annahme, daß Gott die Beseligung aller Menschen auf sittlichem Wege als etwas Bedingt-Zukünftiges erkenne, obschon nicht geläugnet werden kann, daß vielleicht Viele unter andern Bedingungen, welche Gott aus verborgenen Gründen nicht setzt, auch auf sitt-

lichem Wege zum Himmel gelangt wären. Ganz gewiß jedoch ist es, daß diese es nur sich selbst zuzuschreiben haben, wenn ihnen die ertheilten Gnaden nicht zum Heile, sondern nur zum Gerichte gereichen. Weiterhin ist auch das zu bemerken, daß die obige Anwendung der scientia media nicht in dem Sinne verstanden werden darf, als wenn Gott bloß aus dem Gesichtspunkte seine Gnaden vertheilte, ob und durch welche Gnaden er endlich die freie Zustimmung des Menschen erlangen und seine Mitwirkung gewinnen könne. Gottes eigene Verherrlichung und die lebendige Darstellung aller seiner Eigenschaften ist ja der letzte Zweck aller seiner Offenbarungen nach Außen, sowie auch der geheimnißreichen Vertheilung seiner Gnaden. Aber bei dieser Austheilung bleibt es ihm nicht unbekannt, und kann es nicht bleiben, von welchem Erfolge diese oder jene Gnaden in der sittlichen Weltordnung sein würden, wenn er sie wirklich ertheilen will. Ist nun diese unfehlbare Erkenntniß wirklich in Gott, auch unabhängig und vor seinem Weltplane, so wird Gott auch in einem und demselben Akte zum ewigen Leben als dem letzten Ziel und Ende, und zu den als wirksam erkannten Gnadenmitteln, namentlich zum donum perseverantiae prädestiniren. Weil aber die ewigen Akte in Gott durch ihre Beziehung zu den zeitlichen, endlichen Dingen und Verhältnissen einen virtuell verschiedenen Charakter annehmen, so kann auch der gegentheiligen Ansicht so viel zugegeben werden, daß der specielle Entschluß Gottes, diesem oder jenem Menschen das ewige Leben als Lohn für seine Verdienste hier auf Erden zu verleihen, die Voraussicht dieser Verdienste als absolut zukünftiger zur Voraussetzung hat. In ähnlicher Weise geht die Ausführung dieses Entschlusses, die richterliche

Thätigkeit Gottes erst dann vor sich, wenn die Verdienste in der Zeit wirklich erworben worden sind, und ein wirklicher Thatbestand vorhanden ist.

C. Verwendung der scientia media für die Lehre von der Reprobation.

Das letzthin Gesagte findet sofort seine Anwendung auf die Lehre von der Reprobation. Insofern diese das ewige Dekret Gottes ist, diesen bestimmten Menschen die ewige positive Verdammung zu geben, muß sie die Voraussicht der absolut-zukünftigen Sünden zur Voraussetzung haben, weil ja auch die positive Bestrafung in der Zeit erst da stattfindet, wo bereits eine wirkliche Schuld vorliegt. Dazu kommt noch, daß Gott an der Contrahirung der Schuld durchaus keinen thätigen Antheil hat, und deßhalb die positive Bestrafung einzig und allein durch menschliches Verschulden auf moralischem Wege verursacht wird, wogegen die Prädestination auch die Zubereitung der Gnadenmittel in sich schloß, welche unfehlbar die ewige Beseligung des Menschen herbeiführen. Ob es nun außer dieser positiven Reprobation noch eine negative gibt, das hängt von der Frage ab, ob ein besonderes Gnadenmaß für die Auserwählten anzunehmen ist oder nicht. Wenn diese Frage bejahend zu beantworten ist, wenn namentlich die wirksame Gnade der Beharrlichkeit bis zum Ende der Ausfluß einer besondern Vorliebe Gottes für seine Auserwählten ist, so gibt es auch eine Vorenthaltung dieser speziellen Gnade der Beharrlichkeit (reprobatio negativa radicalis) und damit auch eine Vorenthaltung der ewigen Seligkeit (reprobatio negativa formalis). Und gerade zum tiefern Verständniß dieser negativen Reprobation wurde

die scientia media in Anwendung gebracht. Gott erkennt nämlich, daß er ungeachtet aller Gnadenmittel dennoch bei Vielen die Beseligung nicht erwirken könne. In dieser unfehlbaren Erkenntniß wird er zwar nicht ein Motiv für irgend eine Bestrafung finden, aber er wird die in Frage stehenden Menschen auch nicht zum ewigen Leben prädestiniren können, d. h. negativ reprobiren, ihnen das donum perseverantiae und damit die ewige Seligkeit vorenthalten müssen, ohne ihnen darum die hinreichende Gnade zu entziehen. Es besteht also in Gott eine reprobatio negativa post praevisa mala merita conditionate futura, aber ante praevisa mala merita absolute futura. Denn sobald Gott weiß, daß der Mensch mit den ihm zu ertheilenden Gnaden nicht mitwirken würde, obwohl er es könnte, wird er ihn auch nicht zum ewigen Leben prädestiniren, sondern negativ reprobiren. Selbstredend kann mithin bei der Anwendung der scientia media nur die negative Reprobation solcher zur Sprache kommen, welche zum wirklichen Gebrauche ihrer Freiheit gelangen werden.

Neue Schwierigkeiten entstehen jedoch diesem Erklärungs-Versuche, wenn dieselbe Einwendung erhoben wird, die bei der Lehre von der Prädestination berührt worden ist, warum nämlich Gott auch solche negativ reprobire, von denen er erkannte, daß sie unter andern Bedingungen ihr Heil wirken und selig werden würden. Wenn diese Schwierigkeit mehr sein soll, als die allgemeine Frage, warum Gott überhaupt das Böse zulasse, und wenn sie bloß gegen die Anwendung der scientia media erhoben werden soll, so muß sie darauf beschränkt werden, wie bereits oben gezeigt ist, warum Gott Vielen nicht solche Gnaden ertheile, von denen er weiß, daß sie die freie Zu-

stimmung und Mitwirkung des Menschen bis zum Ende zur Folge haben würden. Ist das Gesagte aber wirklich Object der scientia media, dann folgt nur so viel, daß die scientia media nicht einseitig als ausschließlicher Gesichtspunct geltend gemacht werden darf, wornach Gott die geheimnißreiche Vertheilung seiner Gnaden anordnet. Allerdings verbreitet die scientia media auch über diesen Punct ein helleres Licht, insofern sie uns deutlich macht, wie die unendliche Liebe Gottes für seine Auserwählten gerade die Gnaden findet, von deren Erfolg bis zum Ende des Lebens er vollkommen gewiß ist, und die Gefahren fern hält, in denen sie für immer erliegen würden, wie sie den Reprobirten solche Gnaden vorenthält, durch deren Verwerfung sie nur eine um so größere Schuld auf sich laden würden. Wo diese präservirende Liebe nicht zur Offenbarung kommt, wie wenn Gott einen bereits Gerechtfertigten in Sünden fallen läßt, und von hier ruft, den er auch vorher im Stande der Gnade hätte abberufen können, da wollte Gott seinerseits doch nur das Beste des betreffenden Menschen, und hätte es wirklich erreicht, wenn dieser der Gnade seine schuldige Mitwirkung nicht versagt hätte. Freilich hätte Gott das Heil dieses Menschen durch einen frühern Tod wirklich herbeiführen können, aber der Mensch kann daher keine Anklage gegen die Liebe Gottes erheben, weil die besondere Vorliebe, welche er für seine Auserwählten hat auch an ihm zur Offenbarung gekommen wäre, wenn er nur dem Zuge der Gnade bereitwillig gefolgt wäre. Augustin sucht die genannte Schwierigkeit dadurch ad absurdum zu führen, daß, wenn Gott alle Menschen im Stande der Gnade sterben ließ, überhaupt kein sittliches Leben und Streben mehr möglich sei, und eine falsche Sicherheit an

dessen Stelle trete. Vergl. de dono pers. c. 13. Wenn man demnach nur nicht zu viel von der Anwendung der scientia media verlangt, so leistet sie allerdings das Ihrige, uns in das Verständniß dieser schwierigen Fragen der Theologie tiefer einzuführen.

Schwane.

II.

Recensionen.

1.

Ueber die Provincial-Concilien und Diöcesan-Synoden. Von Joseph Feßler, Dr. der Theologie, fürstbischöflichem Consistorialrath, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts zu Brixen. Mit hoher Approbation des fürstbischöflichen Ordinariats daselbst. Innsbruck, 1849. Verlag von Felician Rauch. VI. u. 268 S. Preis 54 kr.

Der Verf. leitet in der Vorrede seine Schrift mit den Worten ein: Es sind in jüngster Zeit so viele Schriften über die Synoden aufgetaucht, daß einiger Muth dazu gehört, mit einer neuen hervorzutreten. Da ich mir jedoch einen Gegenstand zu behandeln vorgenommen, der in keiner dieser neuen Schriften besprochen wird, so dürfte diese Arbeit nicht ganz überflüßig erscheinen. Die Synodal-Literatur der jüngsten Zeit befaßt sich bisher nur mit der Diöcesan- oder Bisthums-Synode. Ich habe auch das Provincial-Concil, und zwar in seiner natürlichen und nothwendigen Stellung zur Diöcesan-Synode, so wie nach seiner ganzen kirchenrechtlichen Seite in den Kreis meiner

Untersuchung aufgenommen. Referent glaubt, das lesende Publicum werde die Rechtfertigung des Verf. befriedigend finden, und da seine Schrift gut geschrieben ist, und des Guten und Neuen viel enthält, so hat auch Referent die Anzeige derselben gern übernommen.

Ueber seinen Standpunkt und die leitenden Ideen bei dieser Untersuchung erklärt er sich dahin, daß er vor Allem das historisch bestehende (positive) Recht aus den kirchenrechtlichen Quellen und den bewährtesten Kirchenrechtslehrern der frühern Zeit zu ermitteln gesucht, aber auch jedesmal angedeutet habe, wo eine allgemeine Fortentwickelung nach dem Bedürfnisse der Zeit ihm statthaft geschienen habe; jenes habe er für nothwendig gehalten, weil ein Umsturz alles Bestehenden eine Revolution auf kirchlichem Gebiete sein würde, welche von Anderem abgesehen um so weniger zuläßig wäre, als das mit dem Geiste des Christenthums im Einklang Stehende, durch die Gesetzgebung und Uebung der Kirche Geheiligte, durch die Zeit ehrwürdig Gewordene, durch unerwiesene Machtsprüche nicht beseitigt werden könne; durch die bemerkten Andeutungen aber habe er der inneren Berechtigung einer allmäligen Entwickelung Rechnung getragen, da ja in menschlichen Dingen nichts vollkommen sei. — Ueber die Diöcesan-Synoden wird bemerkt, daß bei ihrer Schilderung (Construction) ein gewisses Idealisiren nothwendig sei, dieß dürfe jedoch kein einseitiges sein, sondern müsse alle Factoren der Synode gleichmäßig umfassen, aber auch die Wirklichkeit dürfe neben dem Ideal nicht aus dem Auge gelassen und dahin gewirkt werden, die vielleicht widerstrebende Wirklichkeit dem Ideal stets näher und näher zu bringen. — Die National-Synode ließ der Verf. un-

berücksichtigt, weil sie nach dem kanonischen Recht in keiner nothwendigen Beziehung zu dem Provincial-Concil und der Diöcesan-Synode steht, und eine nahe Aussicht auf dieselbe nicht vorhanden ist.

Der Inhalt der Schrift zerfällt in drei Abschnitte, der erste handelt S. 1—104 von den Concilien und Synoden überhaupt, der zweite S. 105—164 von den Provincial-Concilien, der dritte S. 165—2[illegible]8 von den Diöcesan-Synoden. Referent wird über den zweiten Abschnitt ausführlicher berichten, aus den zwei andern aber das Wesentliche nebst dem dieser Schrift Eigenthümlichen ausheben.

Im ersten Abschnitt bespricht der Verf. zuerst den seit zwanzig Jahren vernehmbaren Ruf nach Synoden, und die verschiedenen dabei kundbar gewordenen Tendenzen, und kommt dann auf die Bedeutung der Synoden nach kirchlicher Anschauung; durch die Prüfung der historischen Quellen gelangt er zu dem Resultate: daß die Synoden eine kirchliche Einrichtung göttlichen Ursprungs sind zu dem Zwecke, um alle wichtigen und schwierigern Angelegenheiten der Kirche durch die von dem Herrn mit der Kirchengewalt Betrauten in gemeinschaftlichen Versammlungen zu verhandeln, und dadurch die kirchliche Eintracht und Einheit zu sichern; in solcher Weise haben die Apostel gehandelt, und ihren Nachfolgern ein Muster und Vorbild hinterlassen. In Beziehung auf die besondern Zweige der Kirchengewalt bemerkt der Verf., daß die älteren Synoden, welche größtentheils Provincial- oder andere größere Concilien waren, die kirchliche Regierungsgewalt in ihrem ganzen Umfange geübt, die Wirksamkeit aber der Diöcesan-Synoden in der ältesten Zeit sich auf die Bezeugung des

Glaubens und das Urtheil über Priester, Kleriker und Laien beschränkt habe, erst im sechsten Jahrhundert läßt sich von ihnen auch die Entwickelung einer gesetzgebenden Thätigkeit jedoch in untergeordnetem Kreise nachweisen.

Im weiteren zeigt die Schrift, warum trotz der wiederholten Einschärfung der Synoden durch die Synoden selbst diese dennoch außer Uebung gekommen seien. In der ersten Hinsicht werden in langer Reihe die allgemeinen und Provinzial-Concilien aufgeführt, welche die bestimmtesten Vorschriften über die regelmäßige Abhaltung von Synoden gegeben haben, denen gemäß die Provinzial-Concilien vom vierten bis in das siebente Jahrhundert alljährlich zweimal, von da bis in das fünfzehente wenigstens einmal, und von da bis auf das Concil von Trient wenigstens alle drei Jahre einmal sich versammeln sollten. Für die Diöcesan-Synoden, deren in den Acten der größern Concilien erst um die Zeit Erwähnung geschieht, als diese bereits anfingen nur einmal im Jahre zusammenzukommen, bestand die Vorschrift, daß sie nach dem Provinzial-Concilium gehalten werden sollten, um dessen Beschlüsse und andere Belehrungen des Bischofs zu vernehmen. In der Untersuchung der Ursachen, welche die Nichtbeachtung dieser kirchlichen Vorschriften herbeigeführt haben, geht der Verf. von der richtigen Bemerkung aus, daß zunächst nach den Ursachen des Verfalls der Provinzial-Concilien gefragt werden müsse, da durch diesen Verfall die Diöcesan-Synoden gleichsam ihren Boden verlieren, und hier wird nun zuerst die bekannte Anschuldigung, daß die Päpste durch ihr Streben nach Absolutismus und Schwächung der Macht der Bischöfe den Verfall der Synoden veranlaßt, auf eine glänzende Weise dadurch widerlegt, daß der Verf. durch

die ganze Reihenfolge der Päpste von Victor I. bis auf Benedict XIV. und Pius IX. herab, mit urkundlichen Belegen beweist, daß die Päpste stets auf die Abhaltung von Provinzial-Concilien gedrungen haben. Als die wahren Ursachen werden angegeben außer der menschlichen Schwachheit, die nur von seltenen großen und heiligen Männern überwunden wird, äußere mächtige Hindernisse, wie Kriege und Unglücksfälle anderer Art, Behinderung durch weltliche Sorgen, oder durch die Staatsmacht, die Uebertragung der kirchlichen Gerichtsbarkeit und Gesetzgebung an stehende Behörden, und damit Einlenkung in die büreaukratische Bahn nach Art der Staaten.

Mit großer Beredtsamkeit verbreitet sich der Verfasser sodann über die Nothwendigkeit, das alte durch ein Zusammenwirken der ungünstigsten Verhältnisse verfallene Synodalinstitut wiederherzustellen. Ausgehend von der feierlichen Erklärung der 56 Bischöfe aus Deutschland und Oestreich zu Würzburg, führt er aus, daß dies der so oft und nachdrücklich ausgesprochene Wille der Kirche sei, der jedem Bischofe heilig sein müsse; daß die größten Päpste und Bischöfe aller Jahrhunderte dieses laut anerkannt, daß die Blüthezeit unserer Kirche mit der Feier der Synoden im engsten Zusammenhange stehe, und die letztere ein besonderes Wahrzeichen der katholischen sei, wie im Gegentheile der Verfall derselben der Kirche stets große Nachtheile gebracht habe. Ganz besonders müsse die Wichtigkeit der Synoden in der Gegenwart einleuchten, als das Mittel, durch welches die Kirche ihrer Aufgabe, wie sie jetzt sich gestaltet, allein vollkommen zu entsprechen vermöge. Jetzt nämlich gelte es den gesunkenen Glauben wieder herzustellen, der eingerissenen Sittenlosigkeit zu steuern, den

Gesetzen durch eine neue Begründung wieder Achtung zu verschaffen, und zu diesem Zwecke den Instanzenzug von den Provinzial-Concilien durch die Diöcesan-Synoden zu den sogenannten judices Synodales wieder zu ordnen, endlich wie die Macht des Episcopats so auch des Clerus durch ihre Vereinigung wieder zu stärken. Zum Schlusse zeigt der Verf., daß weder die bischöflichen Visitationen, noch die geistlichen Exercitien des Clerus, noch die Thätigkeit der bischöflichen Consistorien und Kanzleien, so nothwendig jedes dieser Institute für seine besondern Zwecke sein möge, die Wirksamkeit der Synoden ersetzen können.

Den Abschnitt beschließt die wohl motivirte Erinnerung, daß bei der Wiedereinführung der Synoden an den kirchlichen Normen festgehalten werden müsse; diese Normen lassen sich bis in die ersten Zeiten der Kirche hinauf verfolgen, bestehen ihrem Hauptheile nach noch jetzt zu Rechte, und können überhaupt nicht nach der Willkühr Einzelner, sondern nur durch die gesetzgebende Gewalt der Kirche abgeändert werden. Diese gesetzliche Normen, welche vielfach unbekannt sind, wollte der Verf. deßhalb in den folgenden Abschnitten kurz und klar zusammenstellen.

Dies geschieht nun zunächst im zweiten Abschnitt, wo der Verf. zuerst die vornehmsten Provinzial-Concilien der letzten Jahrhunderte aus allen Ländern als die Quellen bezeichnet, aus welchen er die Normen für die Abhaltung künftiger Provinzial-Concilien geschöpft hat. Diesen gemäß steht das Recht ihrer **Berufung** dem Metropoliten, oder in dessen Ermanglung dem ältesten Bischofe der Provinz zu; in Italien bedarf es jedenfalls einer Anzeige an die Congregatio de concilio und ihrer Genehmigung. Regelmäßig soll das Provinzial-Concil alle drei Jahre, am

Metropolitansitze oder auch einem andern für die Suffragane bequemen Orte gehalten werden. Zu berufen sind erstens alle (bestätigte, wenn auch noch nicht consecrirte) Suffragane, auch der Kapitel-Vicar eines erledigten bischöflichen Sitzes, wie exemte Bischöfe nach der Bestimmung des Conciliums von Trient (Sess. XXIV. c. 2. ref.); ferner jene Aebte, Pröpste oder Prälaten, welche über ein eigenes keinem Bischof unterworfenes Gebiet eine der bischöflichen gleiche Jurisdictionsgewalt mit den dieser anhängenden Rechten besitzen, andere Aebte können, aber müssen nicht berufen werden, dagegen haben alle Domcapitel der Provinz ein Recht zu verlangen, daß sie eingeladen werden, aber keine Verpflichtung dabei zu erscheinen, wiewohl sie herkömmlich sich durch einen oder zwei Abgeordnete vertreten ließen. Wo übrigens in einer Provinz noch Andern nach Recht oder Gewohnheit die Theilnahme am Provinzial-Concil zustände, wären auch diese zu berufen, wohin die Gewohnheit zu rechnen ist, daß die Bischöfe Theologen beiziehen; der h. Carolus Borromäus wollte, daß jeder seiner Bischöfe zwei Theologen mit sich bringe, deren Einer die Wissenschaft, der Andere die Pastoral-Erfahrung zu vertreten fähig sei. Laien, wie sie in der ältern Zeit, wiewohl unter sehr verschiedenen Verhältnissen, auf Concilien erschienen, können auch jetzt noch beigezogen werden, jedoch hängt ihre Zulassung lediglich von dem Ermessen der Bischöfe ab, jedenfalls steht ihnen nie ein Recht der Entscheidung zu.

Ueber die rechtliche Thätigkeit der Theilnehmer an dem Concil lesen wir Folgendes. Der Vorsitz und die Leitung führt der Metropolit, wenn zwei Kirchenprovinzen sich zu einem gemeinsamen Concilium vereinigen, wozu

aber die päpstliche Erlaubniß erfordert wird, beide abwechselnd; die Bischöfe, die Aebte mit bischöflicher Jurisdiction und die Kapitelvicare haben eine entscheidende Stimme, eine solche können auch die Stellvertreter der Bischöfe haben, wenn das Concil ihnen eine solche verleihen will; die Abgeordneten der Domkapitel mit den übrigen Prälaten und Theologen haben nur eine berathende Stimme, die anwesenden Laien nur dann, wenn sie von den Bischöfen ausdrücklich zur Theilnahme an der Berathung eingeladen werden; indem der Verf. nachweist, daß ihnen weder ein inneres noch ein äußeres historisches Recht zukomme, rein kirchliche Angelegenheiten zu entscheiden. In der Abstimmung, wenn keine Einhelligkeit zu erzielen ist, gibt die Stimmenmehrheit den Beschluß, dem sich die Minderheit und der Erzbischof selbst, falls er sich in derselben befindet, fügen und ihn gleich den übrigen Beschlüssen in seinem Namen bekannt machen muß, nur steht ihm in diesem Falle das Rechtsmittel der Appellation an den Papst zu. Sämmtliche Beschlüsse müssen von Allen, welche eine entscheidende Stimme haben, können aber auch von den übrigen Mitgliedern unterschrieben werden, mit dem Unterschied in der Formel: definiens subscribo — consentiens subscribo.

Der Geschäftskreis des Concils begriff nach den vorliegenden Normen die drei Gegenstände: Glauben und Lehre, Sacramente und Cultus, Gesetze und Disciplin; der Verf. bestimmt ihn nach den vier Kategorien, Gesetzgebung, Beaufsichtigung, Abstellung von Misbräuchen, und kirchliche Gerichtsbarkeit. Die Gesetzgebung kann das Concil auf dreifache Weise üben, indem es die in den frühern allgemeinen Concilien, besonders dem von Trient, sowie in den päpstlichen Constitutionen enthaltenen, aber

häufig vergessenen oder ganz unbekannten Bestimmungen aufs neue einschärft, wo diese nicht ausreichen, kann es auch eigene Gesetze erlassen, jedoch nicht contra sed praeter jus commune, endlich wenn es ihm scheint, daß einzelne Bestimmungen des gemeinen Rechts durch neue ersetzt werden sollten, kann es dem Oberhaupt der Kirche unter Ausführung der Verhältnisse darüber Vortrag erstatten und um Abhilfe bitten; in der Schrift sind alle drei Puncte durch Beispiele erläutert. Das Aufsichtsrecht führt das Concil über die einzelnen Bischöfe der Provinz in den vom Tridentinum Sess. XXI—XXV. angezeigten Beziehungen, es kann jedoch nur ermahnen, und nöthigenfalls dem Papste die Anzeige machen. Die Misbräuche, mit deren Abstellung die Provinzial-Concilien sich besonders beschäftigen sollen, sind von demselben Tridentinum Sess. XXV. in den Decreten de invoc. Sanct. und de indulg. bezeichnet, und der Verf. führt das erste Provinzial-Concil des hl. Karl Borromäus und das Concil von Tours vom J. 1583 als Beispiele an, wie die Provinzial-Concilien den Papst um Abstellung von Misbräuchen bitten sollen. Die Gerichtsbarkeit der Provinzial-Concilien ist zwar durch das neuere Recht, welches die causas graviores dem Papste und die Appellationen in zweiter Instanz dem Metropolitangericht zuweist, ziemlich beschränkt worden, doch bleiben ihnen die causae minores und das nicht unwichtige Recht, die judices in partibus für die in höchster Instanz zur Entscheidung kommenden Fälle dem Papste namhaft zu machen.

Die Form, in welcher ein Provinzial-Concilium abgehalten werden soll, ist in dem Pontificale Romanum und dem Ceremoniale Episcoporum (beide von Benedict XIV. durchgesehen) ausführlich beschrieben. Hinsichtlich der Vor-

bereitung gedenkt der Verf. der öffentlichen Ankündigung, der frommen Uebungen, um die göttliche Gnade für das Concil zu erflehen, der Weise, wie die einzelnen Bischöfe sich von den Zuständen ihrer Diöcese eine genaue Kenntniß verschaffen, die Mittel zu ihrer Verbesserung in den bisherigen Kirchengesetzen aufsuchen oder auf neue Bedacht nehmen, der Erzbischof aber auf ähnlicher Grundlage ein entsprechendes Schema entwerfen soll, wonach bei dem Concil vorzugehen wäre. Die Verhandlungen selbst werden in der Form von Congregationen und eigentlichen Sitzungen gepflogen, in jenen werden die zu fassenden Beschlüsse vorbereitet, in diesen werden sie förmlich gefaßt und verkündet, jene sollen täglich zweimal stattfinden, dieser sollen während des Concils drei gehalten werden, jene in der erzbischöflichen Wohnung, diese in der Kathedralkirche. Die Congregationen selbst sind theils private, in welchen nur die Bischöfe erscheinen und berathen, theils öffentliche (wöchentlich drei), zu welchen auch die übrigen berechtigten Mitglieder beigezogen, und in welchen die Resultate der bischöflichen Privatberathungen besprochen werden. Der Eröffnung des Concils geht eine vorbereitende Congregation voraus, auf welcher die Beamten des Concils ernannt werden, ihr folgt eine zweite, in welcher die Ausschüsse, je aus einem Bischof und einigen Theologen bestehend, niedergesetzt werden. In der ersten Sitzung wird das Concil eigentlich eröffnet, das tridentinische Glaubensbekenntniß und das Gelöbniß des Gehorsams gegen den Papst abgelegt, und die herkömmlichen Disciplinardecrete verlesen. Von einer Sitzung zur andern bleibt ein Zwischenraum von 8—10 Tagen für die Berathungen, die letzte schließt mit Einschärfung der vom

Concil von Trient vorgeschriebenen Decrete, der Beeidigung der Synodalzeugen, einer Ansprache des Metropoliten, und den vorgeschriebenen Gebeten.

Die Beschlüsse des Provincial-Concils müssen zufolge einer Constitution Sixtus V. vom 22. Jan. 1587 dem Papste zur Einsicht und Prüfung vorgelegt werden, das Concil kann aber auch um deren förmliche Bestätigung bitten, durch welche jedoch, wenn sie erfolgt, ihre Verbindlichkeit nicht über die Grenzen der betreffenden Kirchenprovinz ausgedehnt wird; erst wenn die Beschlüsse durchgesehen und (wo nöthig) verbessert sind, erfolgt ihre Veröffentlichung durch den Erzbischof, wobei es nicht unzweckmäßig erscheint, wenn die die Laien angehenden Decrete außer der lateinischen auch in der Volkssprache gedruckt würden. Die Verbindlichkeit der Beschlüsse erstreckt sich auf alle geistlichen und weltlichen Personen der ganzen Kirchenprovinz, auch auf die Diöcese, deren Bischof etwa dem Concil nicht beigewohnt hätte; dieselbe Verbindlichkeit erlischt auch nicht mit dem Tode der Bischöfe des Concils, denn die Conciliarbeschlüsse sind als wahre Gesetze zu betrachten, und hören deßhalb nur auf zu verbinden, wenn sie entweder ausdrücklich zurückgenommen, oder durch neue widersprechende Gesetze aufgehoben werden. Am Schluße widerlegt der Verf. die Ansicht derjenigen, welche die Decrete der Provinzial-Concilien für bloße Pönalgesetze halten.

Der dritte Abschnitt bestimmt zuerst die Aufgabe der Diöcesan-Synoden. Bestimmung der Dogmen kann ihre Aufgabe schon darum nicht sein, weil hierüber den Priestern kein entscheidendes Urtheil zusteht, wohl aber soll über die beste Art der Verkündung, Verbreitung und Vertheidigung der kirchlichen Glaubenslehre verhandelt, die

kirchliche Gesetzgebung aus dem blos geschriebenen Buchstaben wieder in das lebendige Wort übertragen, und damit sie im Einklange mit dem übrigen Episcopat und dem Oberhaupt der Kirche bleibe, die Beschlüsse der Provinzial-Concilien, auch die neueren Constitutionen der Päpste und die Entscheidungen der römischen Congregationen bekannt gemacht werden. Eine besondere Sorgfalt aber hat die Synode der Befolgung der Gesetze zuzuwenden, theils durch die gegenseitige Ermunterung aller würdigen Priester auf der Synode, theils durch Ueberwachung derjenigen, deren Wandel oder Amtsführung gerechtem Tadel unterliegt. Da die kirchliche Gerichtsbarkeit sich jetzt in den Händen stehender Behörden befindet, so hat der Bischof auf der Synode für die dritte Instanz besondere Richter zu bestellen; ob aber der Versuch, Privatstreitigkeiten unter Geistlichen und Körperschaften auf der Synode beizulegen, große Resultate gewähren könne, bezweifelt Referent ebenso, als daß die Synode auf die gute Besetzung der Pfarreien einen bedeutenden Einfluß werde haben können, so lange die Patronatrechte bestehen.

In der Beantwortung der Frage, wer der Diöcesan-Synode anzuwohnen habe, bezeichnet der Verf. zuerst nach der bestehenden Gesetzgebung und Uebung als Theilnehmer den Bischof und sein Kapitel, die Geistlichen überhaupt und besonders die Seelsorger, von den Ordensgeistlichen alle auch sonst exemte, die unter keinem Generalcapitel, oder in der Seelsorge stehen, mit besonderer Sorgfalt und Gründlichkeit behandelt er aber die Frage, ob auch den Laien eine Theilnahme an der Synode rechtlich zustehe? Er geht auf die Gründe ein, womit die neuesten Laienvertreter H. v. Wessenberg, Dr. Haiz und Dr. Hirscher

ihre Forderung unterstützen, und zeigt, daß aus den von ihnen hieher gezogenen Bibelstellen kein unbedingter Antheil der Laien an den Synoden und noch weniger an der eigentlichen Kirchengewalt, sondern nur soviel folge, daß die Apostel in gewissen Fällen auf die Wünsche der Gläubigen soviel möglich Rücksicht nahmen, eine Rücksicht, die auch heut zu Tage noch stattfinden könnte. Besonders treffend ist die Widerlegung der aus dem Beispiel und den Schriften des heil. Cyprian hergenommenen Beweise; der Verf. zeigt durch die klarste Auseinandersetzung der damaligen Zeit- und Sachverhältnisse, daß die Beiziehung der Laien zur Kirchenregierung bei dem heil. Cyprian theils als eine rein persönliche, theils, insofern sie ihm mit den andern Bischöfen seiner Zeit gemeinsam ist, als eine ganz außerordentliche Maßregel erscheine, wobei nicht einmal gewiß sei, ob diese Beiziehung auf eigentlichen Synoden oder auf andere Weise geschah. Auf die übrigen Gründe: daß die Laien für kirchliche Anordnungen kein Interesse haben, ihnen keine Unterstützung leisten, zu keinem Gehorsam willig sein werden, wenn sie nicht zur Synode beigezogen werden, — wird geantwortet, Interesse für eine Sache entstehe aus der den Verstand und das Herz ansprechenden Darlegung derselben oder durch eigenes Nachdenken darüber; die größten Männer hätten sich für Dinge interessirt, wo sie nicht mitzusprechen hatten, und jeder werde diese Erfahrung an sich selbst gemacht haben. Was den Gehorsam betreffe, so kenne er als Christ nur einen zweifachen Gehorsam, einen, der sich vor Gott und Gottes Gebot beugt, selbst wo er die Gründe des Gebots nicht einsieht, wie der Gehorsam Abrahams, und den Gehorsam, welcher auf klarer Einsicht der inneren Gründe des Gebotes beruht,

wie der Gehorsam Christi; der Gehorsam aber, welcher sich nur herbeilassen will, wenn er das Gebot selbst gegeben hat, dieser Gehorsam stamme nicht aus dem Christenthum, sondern aus dem unbändigen Geistesstolze, der Krankheit unserer Zeit, wo jeder befehlen und keiner gehorchen will, einer Krankheit, welche nur durch die Rückkehr der Welt zum Gehorsam unter die höhere Auctorität geheilt werden könne. In ähnlicher Weise antwortet der Verfasser auf die Vorstellungen, daß durch den Zuzug der Laien die Parteiungen unter den Geistlichen ausgeglichen, ihre Berathungen gefördert und geleitet werden könnten; mit Recht wird erwiedert: wenn der kindliche Gehorsam so ganz verschwunden ist, wie jene sagen, so fehle auch alle Selbstverläugnung und Beherrschung der selbstischen Leidenschaften, und bei diesem Zustande könnte darum die vorgeschlagene Maßregel nur zu noch größerer Verschlimmerung führen. Der Verf. schließt mit den Worten: es steht fest, daß in den letzten drei Jahrhunderten bei den Diöcesan-Synoden Laien als mitwirkende Theilnehmer oder Mitglieder derselben nicht zugelassen wurden, gegen diese bestehende kirchliche Uebung könnte also kein Bischof den Laien irgend eine Stimme bei den Diöcesan-Synoden einräumen — ohne Zustimmung des apostolischen Stuhles. Referent setzt bei: der apostolische Stuhl hat sich bereits über die in Rede stehenden Vorschläge ausgesprochen, und aus dem katholischen Klerus ist eine namhafte Zahl sehr achtbarer Stimmen dagegen aufgetreten, so daß man annehmen darf, die aufgeregte Frage werde vorderhand ruhen.

Die Berufung der ordentlichen Theilnehmer zur Synode geht vom Bischofe aus, er bestimmt auch die Zeit

und den Ort der Zusammenkunft, und da in unseren deutschen Diöcesen nicht alle Priester, ja kaum alle Seelsorger (Pfarrer) erscheinen können, so trifft der Bischof unter Rücksprache mit den Dekanen eine Auswahl derer, welche an der Synode jedesmal persönlich Theil nehmen, und derer, welche zur Verwaltung der Seelsorge zu Hause bleiben sollen; dies Alles ist den bestehenden Gesetzen und Gewohnheiten gemäß. Dagegen ist von einer anderen Seite, derselben, welche die Laien beiziehen will, der Vorschlag gemacht worden, diese Auswahl durch den Klerus vornehmen zu lassen. Unser Verfasser bemerkt dagegen, daß die zur Unterstützung dieses Vorschlags beigebrachten Gründe sehr schwach seien und zum Theil auf falschen Voraussetzungen ruhen, daß der Vorschlag, abgesehen von seiner Neuheit, geeignet sei, Mißtrauen gegen den Bischof zu erwecken und zu nähren, schädlichen Tendenzen und Leidenschaften Einfluß auf die Wahl unter der Masse des Klerus zu eröffnen (der Bischof wäre jedenfalls nur Ein Mann), Parteien im Klerus hervorzurufen und die bereits bestehenden zu verstärken, endlich den Synoden selbst eine demokratische Färbung zu geben, welche mit der Grundverfassung der katholischen Kirche unvereinbar ist. Doch ist der Verf. nicht entgegen, daß die Bischöfe jeder Kirchenprovinz sich über diese Frage verständigen, und wenn sie es für nöthig erachten, die Frage dem heiligen Stuhl zur Entscheidung vorlegen.

Ueber die Art und den Grad der Betheiligung der verschiedenen Mitglieder an der Synode wird der einzig richtige Grundsatz aufgestellt: die Stellung der Priester zum Bischofe ist auf der Diöcesan-Synode die nämliche, wie außer derselben; die Synode gibt an und für sich

keine neuen und besondern Rechte, insofern ihnen solche nicht ausdrücklich von einem allgemeinen Concil, oder von dem römischen Papst oder dem Bischofe selbst innerhalb der Schranken seiner Befugnisse eingeräumt werden. Demgemäß bleiben die den Domkapiteln vermöge der Kanones zustehenden Rechte auch rücksichtlich der Synoden vorbehalten, den übrigen Priestern steht auf der Synode eine berathende, dem Bischof allein aber die entscheidende Stimme zu, sowohl bei der Gesetzgebung als in der Ausübung des Richteramts, obwohl er die richterliche Gewalt nach dem stäten Herkommen an gewisse Priester auf widerrufliche Weise übertragen kann, welche sie dann als eine delegirte Gewalt ausüben. Der Verf. beleuchtet aber auch sehr gründlich den neuerlichen Versuch, den Priestern auf der Diöcesan-Synode eine entscheidende Stimme zu vindiciren, er weist aus der Analogie nach, daß das in einzelnen Stellen des neuen Testaments vorkommende Wort *πρεσβυτεροι* für die entscheidende Stimme unserer Priester nichts beweise, er zeigt auf eine schlagende Weise, daß die aus Cyprian beigebrachten Citate unrichtig gedeutet, oder von den Provinzial-Concilien auf die Diöcesan-Synoden übertragen, oder gar alterirt, wo nicht gar gefälscht worden sind. In ähnlicher Weise werden auch die aus willkührlichen Reflexionen abgeleiteten Beweise abgewiesen.

Referent muß zum Schluße eilen, und kann daher über die letzten Paragraphen der Schrift in Kürze nur Folgendes bemerken. In dem §. 16, welcher von den Vorbereitungen zur Synode handelt, verdient das über die Beziehung des Provinzial-Concils zur Diöcesan-Synode sowie über die Visitation Gesagte besondere Beachtung; über die Form der Abhaltung der Diöcesan-Synode be-

schränkt sich der Verf. auf die Grundrisse, indem er auf das Pontificale Romanum und das Ceremoniale Episcoporum verweist, und an die Worte Benedict des XIV. erinnert: ein einsichtsvoller Bischof werde sich in dem, wo er nicht durch ein höheres Kirchengesetz gebunden ist, nach Zeit und Ort richten, und wohl auch Einiges, was früher üblich war, unterlassen, je nachdem er es für die gute Regierung seiner Diöcese ersprießlicher finden werde, Syn. Dioec. lib. V. c. 3. n. 7. — Aus dem Schlußworte noch Folgendes: das Verlangen nach Synoden ist in unserer Zeit allgemein, wenn auch Manche dem allgemeinen Bedürfniß ihre eigenen Gedanken und Wünsche unterschieben; die Bischöfe haben Synoden in Aussicht gestellt, ein sicheres Zeichen, daß sie solche für möglich halten, und dazu geneigt sind; die Synode von Pistoia hat gezeigt, wohin die Verlassung der altkirchlichen Bahn und die Neuerungssucht führe, darum haben die Bischöfe Frankreichs, sich an die kirchlichen Normen haltend, mit der Abhaltung von Provinzial-Concilien begonnen; damit muß auch bei uns angefangen werden. Aber die Provinzial-Concilien wie die Diöcesan-Synoden müssen wohl vorbereitet werden, und diese Vorbereitung braucht Zeit; darum wolle Niemand, der es mit der Kirche gut meint, die Bischöfe zu sehr drängen, damit das Werk nicht überstürzt werde, und seine Früchte zu Verlust gehen. Der Unterzeichnete zählt das vorliegende Werk zu den besten, welche in der jüngsten Zeit über die Synoden erschienen sind.

Drey.

2.

Kirche und Staat in Bayern unter dem Minister Abel und seinen Nachfolgern. Eine kirchlich-politische Denkschrift. Schaffhausen. Verlag der Hurter'schen Buchhandlung. 1849. X. u. 428 S. in 8. Pr. 2 fl. 42 kr.

Wie interessant der Stoff des vorliegenden Werkes sei, zeigt schon der Titel. Um aber zur Beurtheilung der speziell-bayrischen kirchenrechtlichen Zustände einen festen Boden zu gewinnen, stellt der Verfasser eine allgemeine Abhandlung über die Entstehung von Kirche und Staat und ihr Verhältniß zu einander an die Spitze seines Buches.

Nachdem er hier die Aufgabe und das Ziel der Kirche im Allgemeinen festgestellt und namentlich gezeigt hat, daß die Kirche nicht Feindin der Freiheit, vielmehr ihre eigentliche Schützerin und Pflegerin sei; sucht er das Wesen des Staates näher kennen zu lernen und geht dabei auf eine sehr logische und gründliche Weise auf die Anfänge seiner Entstehung und Entwicklung zurück, im Gegensatz zu den vielen Theoretikern, die den Staat und sein Gebäude blos nach Abstractionen und vorgefaßten Begriffen ohne Berücksichtigung der Sachlage der Geschichte construiren. Sofort wird gezeigt, welche Aufgabe die Kirche dem Staate gegenüber hatte, wie sich diese Aufgabe in verschiedenen Zeiten verschieden nach dem Grade der Bildung und Bildungsfähigkeit der Völker modificirte, wie die Kirche besonders im Mittelalter, dessen vorgebliche Schattenseiten er auf ihr gerechtes Maaß reducirt, die germanisch-christliche Societät auf die Stufe zu erheben suchte, daß in der kommenden Zeit „durch selbständige Unterwerfung des Geistes im Glauben der Absolutism des Wissens, durch freie Aner-

kennung einer innern und höhern Macht der Absolutism der Gewalt, wie durch die freie Unterordnung unter die höhere Idee der Gemeinschaft der Lebensgüter durch freie Verzichtleistung auf dieselben der Absolutism des Besitzes in sich selbst überwunden werde". Daß aber dieser dreifache Absolutism, namentlich der Absolutism der Gewalt sich seit der sogenannten „Reformation" immer mehr ausgebreitet und in katholischen wie protestantischen Ländern eingebürgert habe, ist vom Hrn. Verfasser an der Hand der Geschichte dargethan, und gezeigt, daß auf die politische Häresie der Fürsten: ihre absolute Gewalt, die sie pflichtvergessen an sich gerissen und mit der sie herrschten nach Willkühr, sei von Gott und jede ihrer Handlungen trage göttlichen Charakter in sich, „die Gewalt ruhe also nur in ihnen", als Gegensatz die andere Häresie kommen mußte: die Gewalt der Fürsten komme vom Volk, und die „Fürsten seien von des Volkes Gnaden". Diesen beiden politischen Häresien gegenüber wird sodann die Wahrheit verfochten, daß wohl alle Gewalt von oben komme, aber nicht einseitig in einer der Spähren der politischen Societät allein ruhen könne, sondern in jeder nur in besonderer Weise. Zuletzt wird noch festgesetzt, welche Aufgabe der Staat, nachdem er eigentlich aufgehört, ein christlicher oder katholischer zu sein, in der Gegenwart habe, und wie von der Lösung dieser Aufgabe Glück oder Verderben abhänge.

Nach dieser lichtvollen Einleitung, in welcher der schönste Pragmatismus der Geschichte zu Tage tritt, wirft der Hr. Verf. einen Blick auf die kirchlich-politischen Zustände der früheren, dem Ministerium Abel vorausgehenden Periode und zerstört hier die Illusion, als ob Bayern ein

katholischer Staat gewesen wäre. Er zeigt, wie man sich in Bayern bestrebte, wie in politischer, so in kirchlich-politischer Hinsicht die absolute Souveränetät nach abstracten Theorien eines alles von Vorn anfangenden hohlen Philosophismus der Illuminaten mit der frechsten Willkühr durchzusetzen. Daher das Bestreben, „den reinen Cultus der christlichen Religion einzuführen“, „den Geistlichen zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurückzuführen“, d. h. den Clerus völlig zu entwürdigen und in eine Art Polizeimannschaft umzuwandeln, das Kirchengut zu säcularisiren und jegliche Stiftung als Staatseigenthum zu erklären, daher neben der polizeilichen Bevormundung der Kirche auch die des Privat- und öffentlichen Lebens; auch die Collision des Concordates und der Constitution, die Verationen eines Sailer, Sävigny, Wittman, Baader 2c. und noch manche andere in unserm Buche besprochene Erscheinungen zeugen von diesem absolutistischen Streben. Daß unter der Regierung des Königs Ludwig auf politischem wie kirchlichem Gebiete eine bessere Zeit kam, stellt der Hr. Verf. nicht in Abrede, aber die beigebrachten Data zeigen auch, wie der kirchenfeindliche Geist immer wieder sich geltend machte, wie namentlich das Ministerium Wallerstein seine Aufgabe nicht begriffen.

Von S. 107—226 werden die Zeiten des Ministeriums Abel dem Leser vor Augen geführt. Mit dem Kölner Ereigniß war in Deutschland ein Erwachen zum kirchlichen Bewußtsein, zum Kampfe, die religiöse Freiheit gegenüber der Omnipotenz des Polizeistaates zu erringen, eingetreten, und Bayern hätte die Aufgabe erhalten: „die religiöse Freiheit der Confessionen überhaupt zu wahren, um jeglichen Uebergriff der weltlichen Macht einerseits selbst zu vermeiden

und anderseits auch jedem verfolgten Rechte Schutz und Schirm zu gewähren". Diese Aufgabe der Lösung näher zu führen, kam eben dem Ministerium Abel zu, und gerade die Darstellung und Critik der Art und Weise, wie diese Aufgabe gelöst wurde, bildet den Kern der Denkschrift. Um entscheiden zu können, „ob die schon oft vorgebrachten Beschuldigungen wahr seien, ob wirklich Abel den Staat der Kirche untergeordnet, ob wirklich Bayern von den Priestern beherrscht worden, ob wirklich die übrigen Versäumnisse und Bedrückungen auf Rechnung der übermäßigen, alle Blüthen ertötenden Herrschaft des Ultramonatismus kommen, oder ob sich dieß nicht anders verhalte, ob nicht in umgekehrter Weise auch fortan noch die Kirche unter dem Polizeistaate gestanden und ob nicht auch sie gerechte Ursache hatte zu klagen und nach Befreiung sich zu sehnen", — bestimmt zuerst der Hr. Verf. die Aufgabe Abels und seines Ministeriums und vergleicht damit sein Wirken. Das durch eine gründliche Nachweisung vom Hrn. Verf. gewonnene Resultat können wir in folgenden Satz fassen: das Ministerium Abel that allerdings, namentlich in der ersten Zeit Vieles, was den Geist der Negation und des Antichristenthums gegen sich herausrufen mußte, während es bei Männern, die gerecht und billig denken, nur Anerkennung finden kann; andererseits war aber Abel so ganz ein Mann des bureaukratischen Centralisationssystemes, der, wenn gleich der Kirche von Herzen und mit Ueberzeugung zugethan, auch Vieles, was einen kirchlichen Aufschwung hätte befördern können, vernachläßigte, oder bewirkte, daß jene Einrichtungen, welche positiv auf eine Neubelebung des christlichen Geistes wirken sollten, oft eine einseitige, in sich geschwächte, ja vielfach kränkelnde Entwicklung

nahmen. Auf gleich klare Weise hat der Verf. ebenfalls den Nachweis geliefert, daß auch das politische und staatsökonomische Wirken Abels allerdings viele Blößen darbietet, daß aber diese nicht auf Rechnung des Ultramontanismus geschrieben werden können, sondern ihre Quelle in Abels absolutistischer Richtung haben, mit der er bei der scharfen Fassung des monarchischen Princips den Rechten des Volkes und der Stände zu nahe trat. Ebenso zeigt der Verf., daß auch die Protestanten unter Abel in ihrer religiösen Freiheit mannigfach beeinträchtigt und beengt waren, daß dieß jedoch nie zu Gunsten der Katholiken geschehen sei, und daß die von protestantischer Seite erhobenen Klagen weitaus übertrieben seien. Bei dieser Sachlage findet man es begreiflich, wenn die Denkschrift sagt, die letzte Zeit sei wie Alpdruk unheimlich auf den Gemüthern gelegen, und Viele hätten lieber einen offenen Bruch zwischen Kirche und Staat als eine solche Mesalliance beider, lieber den offenen Krieg als den unheimlichen und faulen Frieden gesehen. Dieser Sturm kam wirklich mit dem Lola-Montanismus, unter welchem die Schleußen langverhaltenen und nur hie und da ausgebrochenen Aergers einer protestantischen und pseudoliberalen Richtung geöffnet wurden und Fluthen über die unglücklichen Ultramontanen und Jesuiten herandrangen, um, wenn thunlich, sie sämmtlich im „Lolameere“ der Freiheit zu ersäufen; alle Lärm- und Poltergeister wurden losgelassen, die ganze Rüstkammer von Lüge und Verläumdung geöffnet, um die vorgebliche Finsterniß und Despotie des Ultramontanismus und der Hierarchie zu bekämpfen. Den nähern Verlauf dieser „Zeit des Lola-Montanismus, der Morgenröthe und der neuen Freiheit“ legt der Hr. Verf. von S. 227—381 näher

also dar: Zuerst vertheidigt er das Ministerium Abel wegen des bekannten Memorandums gegenüber der Schandpresse, dann führt er die in Umlauf gesetzten Begriffe von „Ultramontanismus und Jesuitismus", womit eigentlich nur das neu erwachte katholische Leben von einer gewissen protestantischen Fraction und dem ganzen pseudoliberalen Chor in Mißcredit gebracht werden wollte, an und rectificirt sie, ebenso finden die den Ultramontanen gemachten Hauptvorwürfe ihre Würdigung. Um zu zeigen aber, daß die vielgepriesene Morgenröthe nur „die Schamröthe gewesen, die die Schande, daß Bayern durch eine Lola Montez regiert werde, jedem sittlichen Manne ins Gesicht trieb", betrachtet er die Gaben, welche die „rosenfingerige Eos des Ministeriums Maurer Zu-Rhein verheißen", unterwirft sie einer Critik vom katholischem Standpunkte aus und stellt eine Vergleichung an zwischen den gemachten Hoffnungen und den Thatsachen. In dieser Vergleichung weist die Denkschrift auf schlagende Weise nach, wie wenig man sich für verpflichtet hielt, die gemachten Versprechungen den Katholiken gegenüber zu halten, wie partheisch namentlich die Presse gehandhabt, wie wenig die Freiheit der Wissenschaft, und die religiöse Freiheit respectirt wurde, wie selbst die industrielle Aufgabe vom Ministerium „der guten Hoffnung" außer Acht gelassen, die Rechtspflege aber durch Acte der Willkür in Folge lolaischer Ukase nicht reformirt sondern deformirt wurde. Mochte es auch unter den neuen Ministern Wallerstein und Bergks in dem einen und andern Punkte etwas besser gehen, im Ganzen wurde doch, wie der Verf. zeigt, „das System absichtlicher Täuschung und Lüge", mit welcher das Ministerium Maurer Zu-Rhein dem König gegenüber begonnen, vor aller Welt

fortgesetzt und erweitert; und wenn auch in Folge der Märzerrungenschaften unter dem Einflusse des nun „souveränen“ Volkes das Ministerium ein anderes wurde, der Hr. Verf. aber behauptet, daß man in Bayern trotz der Märzerrungenschaften und Freiheiten noch immer auf dem alten Boden des Druks der Polizeibevormundung und des Staatskirchenthums stehe, als dessen belebende Seele noch immer die bewußte und unbewußte Täuschung und Gespensterseherei des Ultramontanismus erscheine; so spricht leider die Erfahrung für ihn. Zwar sind einzelne Sterne einer besseren Zukunft am kirchlichen Himmel Bayerns aufgegangen, wir erinnern nur an die Reactivirung der unter dem Lola-Montanismus abgesetzten Professoren rc., aber es hat noch Vieles zu geschehen auf dem kirchlichen, politischen und socialen Gebiete, soll anders eine bessere Zukunft eintreten.

Zum Schlusse seiner Denkschrift stellt der Hr. Verf. noch eine Betrachtung an über die Gegenwart im Großen und Ganzen unter Angabe des ihm wahrscheinlichen Entwicklungsganges der nächsten Zukunft, von S. 382—425. Sein Schiboleth lautet dieß Falls: „extra ecclesiam nulla salus“. Nach seiner Geschichts- und Weltanschauung kamen ihm nämlich die Ereignisse der Neuzeit nicht unerwartet — unerwartet war ihm nur wie vielen Andern, die Sturmeseile, in welcher sie sich drängten — die Gegenwart ist ihm vielmehr nur die Entwicklung der letzten und äußersten Folgen, die in und mit der Reformation embryonisch grundgelegt wurden, insofern die christlichen Völker, nachdem sie im Gebiete des Geistes und der Erkenntniß, im Gebiet des Willens und der Gewalt und ebenso im Gebiete des Lebens eine falsche Richtung ein-

geschlagen, zu dieser Auflösung der frühern Ordnung immer mehr hingedrängt wurden. Wie man dieser Auflösung auf allen drei Gebieten zu begegnen suchte, aber auch den Grund des Mißlingens fraglicher Bestrebungen, hat er aufgedeckt; und wenn er sofort zu erweisen sucht, daß die Menschheit jetzt an einer Stufe angelangt sei, die alle Aehnlichkeit habe mit der römischen Welt in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, daß jetzt namentlich statt des geheimen, friedeheuchelnden Krieges des Polizeistaates ein offener und ebenso heftiger Kampf wie gegen alles positive Christenthum, so besonders gegen die Kirche kommen werde; so sind allerdings schon manche Vordersätze zu diesen Folgerungen gegeben; aber die Geschichte der Vergangenheit berechtigt auch zu der Hoffnung des Hrn. Verf., daß die Kirche, und alle, die an sie sich anschließen, aus dem Kampfe mit dem modernen Heidenthum, wenn auch erst nach vielen Leiden und Verfolgungen, siegreich hervorgehen werden.

Sehr beherzigenswerth ist endlich, was der Verf. einzelnen kirchlichen Ultras gegenüber in Betreff der Knabenseminarien (S. 159 — 163) und einer „krankhaften Pseudo-Ascese“ (S. 163 ff.) sagt.

Rept. Fritz.

3.

Die Weissagung Jacobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda und dessen großen Nachkommen Schilo. 1. Mos. 49, 8—12. Eine exegetisch-historische Abhandlung v. Laur. Reinke, Dr. der Philosophie u. Theologie,

ordentlichem öffentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der königl. preuß. Akademie zu Münster in Westphalen. Münster. 1849. Verlag der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung. Pr. 1 fl. 27 kr.

Die hier besprochene Weissagung Jacobs ist eine der wichtigsten und schwierigsten von den messianischen Weissagungen des A. T., und es sind bis jetzt selbst diejenigen, die sich für die von Vielen geläugnete messianische Beziehung derselben entscheiden, in Auffassung des Einzelnen nicht einig. Dadurch ist eine neue und ausführliche Behandlung derselben, wie sie hier vorliegt, schon hinlänglich gerechtfertigt. Der gelehrte Hr. Verf., bereits durch mehrere exegetische Monographien rühmlich bekannt, spricht zuerst in einer kurzen Einleitung von der Wichtigkeit der fraglichen Weissagung, wobei er namentlich hervorhebt, daß dieselbe schon klarer und bestimmter sei, als die früheren ebenfalls auf die messianische Zeit bezüglichen patriarchalischen Verheißungen, indem sie den Segen jener Zeit von einem einzigen großen Friedebringer ausgehen und über alle Völker sich verbreiten lasse, und legt dann noch einen kurzen Plan seiner Monographie vor.

Dieselbe handelt zuerst von den „Beweisgründen überhaupt, nach welchen über die Messianität einer Stelle entschieden werden müsse". Unter diese gehören zunächst die Namen und Prädicate, die eine Person erhalte; wenn ihr nämlich „solche Eigenschaften, Namen, Handlungen und Verrichtungen beigelegt werden, die von keinem andern als von dem Messias ausgesagt werden können und die nur in ihm ihre Erfüllung erhalten haben", so liege hierin ein wichtiger Beweisgrund für die Messianität einer Weissagung. Ein anderer Beweisgrund könne in Parallel-

stellen liegen; wenn sich nämlich zwei oder mehrere derselben auf einerlei Person beziehen und die eine oder andere erweislicher Maassen messianisch sei, so sei dieß ein Beweis für die Messianität auch der übrigen. Ein dritter und der bedeutendste Beweisgrund für solche Messianität liege aber in dem Zeugniß des neuen Testamentes, wobei nur unterschieden werden müsse, ob eine alttestamentliche Stelle im eigentlichen Sinne und ausschließlich von dem Messias und seinem Reiche erklärt, oder in ihr nur „etwas Vorbildliches, Typisches und Ideelles“ gefunden werde, „was in der Geschichte Christi und seines Reiches erst seine vollkommene Erfüllung erhalten sollte“. Ein vierter Beweisgrund endlich liege in der Erklärung des jüdischen und christlichen Alterthums. Mit Recht wird das Hauptgewicht auf den dritten und zum Theil auch auf den vierten Punkt gelegt; denn die ersten beiden Punkte kann auch derjenige zugeben (und gibt sie ohne Zweifel zu), der nirgends eine messianische Weissagung anerkennt, weil er in jedem einzelnen Falle eben nicht zugibt, daß die fraglichen Namen, Eigenschaften 2c. bloß vom Messias ausgesagt werden können, und die etwa zu viel sagenden Ausdrücke als poetische Uebertreibungen 2c. auffaßt. In Betreff der jüdischen Ausleger war die Bemerkung nicht überflüßig, daß man sich hauptsächlich an die älteren derselben zu halten habe, weil diese noch an der exegetischen Tradition der Vorzeit festhielten, welche von den spätern in Folge ihrer Polemik mit den Christen nicht selten verlassen worden sei.

An die Darlegung der Beweismittel für die Messianität alttestamentlicher Stellen schließt sich die Nachweisung der Aechtheit der Weissagung Jacobs (Gen. 49.). Hr. R. zeigt zuerst, daß die Genesis überhaupt ächt sei und ihre

historische Nachrichten durchaus Glauben verdienen, und dann, daß dieses insbesondere vom Segen Jacobs gelte. Für seinen Zweck ist Letzteres die Hauptsache und er sucht ausführlich zu zeigen, einerseits daß der Inhalt des fraglichen Segens „der Zeit und den Umständen Jacobs ganz angemessen sei und Manches von einem späteren Verfasser nicht hätte gesagt werden können", und andererseits daß die gegen die Aechtheit vorgebrachten Gründe ohne Beweiskraft seien. Die Nachweisung ist im Ganzen befriedigend, wenn auch gegen die eine oder andere Einzelheit sich noch Bedenklichkeiten erheben ließen. So folgt z. B. aus der Inschrift auf dem Stirnblech des Hohenpriesters (Exod. 39, 30.) noch nicht, daß auch auf dem Siegelringe Juda's (Genes. 38, 18. 25.) eine Buchstabenschrift sich befunden habe, so wie auch aus den schriftlichen Aufzeichnungen Mose's und dem damaligen Vorhandensein der שֹׁטְרִים nicht folgt, daß schon vor mehr als 400 Jahren die hebräischen Patriarchen die Buchstabenschrift gekannt und von ihr Gebrauch gemacht haben.

In dem hierauf folgenden „Verzeichniß besonderer Schriften, welche über 1 Mos. 49, insbesondere über V. 10 erschienen sind" hätten noch mehrere andere genannt werden können, wie Ludwig Ferrand (Cogitationes in Religionem Christianam, complectentes Prophetias Jacobi et Danielis de adventu Messiae etc. Paris. 1679.), Aug. Verenius (De Sceptro Judaeorum non auferendo. Rostock. 1648), Seb. Edgard (Jacobi Patriarchae de Schiloh vaticinium etc. von Hrn. R. nachher selbst erwähnt S. 124) und andere (cf. Le Long Bibliotheca sacra. II. 1085 sq.).

Wenn sofort die Stelle Genes. 49, 8—12. im Urtexte und deutscher Uebersetzung gegeben und dann noch die

übrigen alten Uebersetzungen mitgetheilt werden, nämlich die alexandrinische, syrische und samaritanische, die lateinische des Hieronymus, die arabische des Gaon Saadia und das Targum des Onkelos, so hätten die beiden andern Targums, das jerusalemische und das des Pseudojonathan ebenfalls beigefügt zu werden verdient, weil sie bei der fraglichen Stelle weder unter sich noch mit Onkelos übereinstimmen. Nebenbei sei bemerkt, daß das letzterwähnte Targum, das wiederholt, als das des Jonathan Ben Uziel angeführt wird, nicht von diesem herrührt, sondern wahrscheinlich nur eine besondere Recension des jerusalemischen Targums ist (vergl. Herbst, Einleitung, I. 180. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 66 ff. Hirschfeld, der Geist der ersten Schriftauslegungen oder: die Hagadische Exegese. S 263 f.).

Jetzt erst folgt Hrn. Reinke's Commentar über 1 Mos. 49, 8—12. „Die Verse 8 und 9 machen keine große Schwierigkeit; am wichtigsten ist V. 10. und hier wiederum handelt es sich hauptsächlich um das Wort שִׁילֹה und dann um die Ausdrücke שֵׁבֶט und מְחֹקֵק und יְקְּהַת. Herr R. führt die verschiedenen Meinungen der Ausleger an und beurtheilt sie je nach Umständen bald kurz bald ausführlich. שֵׁבֶט nimmt er nicht im strengen Sinne als Königsscepter und Symbol königlicher Würde, sondern nur als Zeichen der nationalen Fortdauer und Phylarchie des Stammes Juda bis zur Zeit Christi, und sucht die übrigen Auffassungsweisen zu beseitigen. מְחֹקֵק, was schon die alten Uebersetzer sehr verschiedenartig wiedergeben, nimmt er mit Hieronymus in der Bedeutung „Gesetzgeber“, sieht sich aber dann genöthigt, das מִבֵּין רַגְלָיו einfach im Sinne

von מְחֹקֵק zu nehmen, was sich doch nicht genügend rechtfertigen läßt. Am besten würde dem parallelen שֵׁבֶט gegenüber die Bedeutung „Herrscherstab“ passen, nur erregt der Umstand einiges Bedenken, daß keiner der alten Uebersetzer es in dieser Bedeutung genommen hat. יִקְּהַת als stat. constr. von יְקָהָה leitet er vom ungebräuchlichen יָקָה = وَقِهَ, gehorchen, ab, so daß es die Bedeutung „Gehorsam“ erhält. Am wichtigsten ist das Wort שִׁילֹה und wird von Hrn. R. am ausführlichsten (S. 94—129) besprochen. Er hält es für einen Namen des Messias, gebildet von שלה (ruhig sein) in der Bedeutung „Beruhiger, Friedebringer“, wie ja der Messias auch sonst gerne als Urheber des Friedens (Mich. 5, 4.), als Friedensfürst (Jes. 9, 5.) bezeichnet werde. Die verschiedenen abweichenden Deutungen sucht Hr. R. zu widerlegen, namentlich die schon in alten Uebersetzungen ausgedrückte Leseart שִׁלֹּה = שֶׁלֹּה s. v. a. אֲשֶׁר לוֹ, dann die Meinung, daß unter שִׁילֹה nicht eine Person, sondern die Stadt Silo gemeint sei, wo die Bundeslade längere Zeit war u. dgl.

In einem eigenen §. wird sofort ausführlich gezeigt, daß für die Messianität der Stelle nicht bloß der eine und andere der anfangs namhaft gemachten dießfallsigen Beweisgründe, sondern alle zusammen sich geltend machen lassen. Dabei wird namentlich auch auf die traditionelle Auslegung des jüdischen und christlichen Alterthums Gewicht gelegt und durch eine Menge von Stellen aus alten jüdischen Auslegern und Kirchenvätern dargethan, daß Huetius mit Recht habe sagen können: Venturi Messiae praedicationem his inesse constans est et perpetua Christianorum omnium

opinio. Idem quoque primorum Judaeorum arbitrium fuit (S. 158).

Hierauf werden noch die verschiedenen Meinungen derjenigen beseitigt, welche Schilo zwar als Name einer Person, jedoch einer andern als des Messias ansehen. Einige derselben halten nämlich den Schilo für Moses, andere für David, andere für Salomo, andere für Jeroboam, andere sogar für Nebukadnezar. Es konnte Hrn. R. nicht schwer fallen, die völlige Unhaltbarkeit dieser Ansichten ins Licht zu setzen. Wenn unter Schilo eine Person gemeint ist, so kann es nur der Messias sein. Selbst wenn man שילה für שלה und dieses für שלו ansehen wollte, könnte man doch vermöge des Zusammenhanges, bei Berücksichtigung der bekannten historischen Verhältnisse des Stammes Juda, nur an den Messias denken.

Die Angaben rabbinischer Auslegungen dürften zuweilen genauer sein. So heißt es z. B. S. 80, wo das Wort שֵׁבֶט erklärt wird: „Vom Principat und der Herrschaft erklären diese Stelle der Talmud im Tractat Sanhedrin Fol. 5, col. I, Rabbi Salomon (Jarchi), Bereschit Rabba Fol. 100, Ramban (l. ult. Jad. c. 4), Rabbi Bechai in dem Pentateuch Fol. 73, Rabbi D. Kimchi u. s. w. שֵׁבֶט ꝛc." Allein sofern es sich hier um das Wort „שֵׁבֶט" handelt, so erklärt der Talmud dasselbe nicht allgemein von Principat und Herrschaft, überhaupt nicht von etwas Abstractem, sondern von den Babylonischen Exilfürsten: ראשי גלות שבבבל; Bereschit rabba dagegen versteht Fol. 85. col. 3 (nicht Fol. 100) unter שֵׁבֶט das Sanhedrin, denn es heißt: לא יסור שבט מיהודה זו סנהדרין שהו מכה ורודה; Rabbi D. Kimchi

aber, um von den spätern Rabbinen nur diesen zu nennen, läßt in seinem Sepher Schoraschim auf die allgemeine Bemerkung תקרא הראש והמושל שבט כי דרך המושל להיות שבט בידו gleich die Worte לא יסור שבט מיהודה als Belegstelle folgen. Doch dergleichen sind nur Nebensachen, durch die dem Werth und der Brauchbarkeit des Ganzen kein wesentlicher Eintrag geschieht.

Aus diesen wenigen Bemerkungen dürfte schon ersichtlich sein, daß man durch die vorliegende Monographie über den Stand der Exegese in Betreff der behandelten wichtigen Stelle allseitig und erschöpfend instruirt und mit dem Werth oder Unwerth der verschiedenen Auslegungsweisen derselben in erforderlichem Maaße bekannt gemacht wird. Und dieß geschieht zugleich auf eine Weise, daß für jeden nur etwas Sachkundigen das nöthige Material geboten wird, um sich über die fragliche Stelle ein selbstständiges exegetisches Urtheil zu bilden, verschieden vielleicht im einen und andern Punkte von dem des Hrn. Verf. selbst.

Welte.

4.

Ueber den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas. Ein Beitrag zur Geschichte Israels in der assyrischen Zeit und zu den Fragen über die Glaubwürdigkeit der Chronik und den Plan des Jesaja. Von Dr. C. P. Caspari, Lic. und Lektor der Theologie an der norwegischen Universität (Universitäts-Programm für das zweite Halbjahr 1849) Christiania. Gedrukt bei P. T. Malling. 1849. Pr. 57 kr.

Der syrisch-ephraimitische Krieg zur Zeit Jesajas unter den jüdischen Königen Jotham und Achas ist eines der

folgenschwersten Ereignisse der israelitischen Geschichte, und der doppelte Bericht über denselben in den Büchern der Könige und der Chronik von der Art, daß er die Exegeten von jeher in Betreff verschiedener Punkte in Verlegenheit gesetzt hat. Es ist daher eine ausführliche monographische Behandlung dieses Krieges, die Nachweisung seiner Bedeutsamkeit und Folgen, verbunden mit der Aufhellung und Lösung der exegetischen Schwierigkeiten, welche die biblische Berichterstattung über denselben darbietet, keine überflüßige oder unbedeutende, sondern im Gegentheil eine sehr dankenswerthe Arbeit.

Hr. Caspari hat sich, wie schon in manchen andern Leistungen im Gebiete der alttestamentlichen Schriftauslegung, so auch hier seiner Aufgabe gewachsen gezeigt. Die Bedeutsamkeit des fraglichen Krieges wird nach allen Seiten beleuchtet und derselbe nicht mit Unrecht als der große Wendepunkt in der Geschichte Israels bezeichnet, mit welchem die schon im Pentateuch gedrohten göttlichen Strafgerichte für Gesetzesübertretung und Abfall durch fremde heidnische Nationen endlich einzutreten begannen und mit wenigen Unterbrechungen sich fortsetzten, bis die nationale Existenz Israels vernichtet war und das Volk in fremdem Lande unter heidnischen Gebietern für seinen frühern Abfall büßen mußte. Phekach, König von Israel, wollte nämlich dem Reiche Juda ein Ende machen und verband sich zu diesem Zwecke mit den bisherigen Erbfeinden Israels, mit den Syrern; der jüdische König Achas dagegen, der sich den zwei verbündeten Königen gegenüber zu schwach fühlte und ohne Gottvertrauen war, wandte sich an Tiglath-Pileser, König von Assyrien, um Hülfe. Die nächste Folge davon war die Vernichtung des syrischen Reiches

durch die Assyrier und der Verlust eines großen Theils des israelitischen Gebietes an dieselben, so wie auch die Zinsbarkeit Israels an Assyrien und die bald darauf erfolgende Unterjochung und Wegführung des Volkes durch den assyrischen König Salmanassar. Dem Könige von Juda war auf solche Weise gegen seine Feinde zwar geholfen, aber die Hülfe war mehr nur eine scheinbare als wirkliche, denn der assyrische König, welcher sie geleistet, wollte die günstige Gelegenheit, auch Juda in seine Gewalt zu bekommen, nicht unbenützt vorüber lassen, und Achas mußte von seinem vorgeblichen Beschützer den Frieden mit großen Geldsummen und schwerem Tribut erkaufen. Ein späterer Versuch des Königs Hiskia, das assyrische Joch abzuschütteln, hat beinah den Untergang des jüdischen Reiches zur Folge gehabt. Und obwohl für den Augenblick abgewendet, nahte derselbe doch unaufhaltsam heran und wurde endlich durch die Chaldäer, die inzwischen die Assyrier als Weltmacht abgelöst hatten, wirklich herbeigeführt. Die hierauf bezüglichen Einzelnheiten werden von Hrn. C. sorgfältig ins Licht gesetzt, und zugleich mit besonderer Rücksicht auf die damaligen Propheten zu zeigen gesucht, daß der sittlich religiöse Zustand des Volkes ein solches Schicksal zur nothwendigen Folge gehabt habe. Daß übrigens die ersten fünf Kapitel des Jesaja dem sechsten der Zeit nach wirklich vorangehen und in den spätern oder letzten Jahren der Regierung Ussia's entstanden seien (S. 4 f. 74.), will uns nicht recht einleuchten, weil nach unserm Dafürhalten das 6te Kapitel gar zu augenfällig die Einweihungsvision des Propheten beschreibt und die beschränkte Beziehung dieses Vorganges bloß auf „die Mission, dem verstockten Israel anzukündigen, daß es sich von

nun an verstocken solle und müsse“ (S. 74 f.), nicht ohne Willkührlichkeit ablaufen kann.

In Betreff der zwei Berichte über den fraglichen Krieg sagt Hr. C. zunächst: „es sind immer noch schwebende und zum Theil schon ältere Streitfragen: ob der Chronist wahre Geschichte erzählt oder ob er das, was er erzählt, rein erdichtet hat und ob er sich, wenn ihm dieß letztere nicht beigemessen werden darf, nicht doch wenigstens in seinem Berichte mehr oder weniger der Uebertreibung schuldig gemacht hat; ob, wenn das, was er erzählt, ganz oder im Wesentlichen der Wahrheit gemäß ist, die Ereignisse, von denen in beiden Berichten gehandelt wird, in zwei verschiedene Feldzüge oder in einen und denselben fallen; ob, wenn die erstere Ansicht als die richtige sich erweist, das in der Chronik Erzählte dem ersten und das in den Büchern der Könige und Jes. 7 Erwähnte dem zweiten Feldzuge angehöre oder umgekehrt; ob endlich, falls man dagegen der zweiten Ansicht den Vorzug zu geben hat, das in der Chronik Gemeldete dem in den Büchern der Könige Angeführten oder vielmehr Dieses Jenem vorangegangen ist“ (S. 28). Diese Streitfragen, so weit möglich, aufs Reine zu bringen, macht sich sofort Hr. C. zur Aufgabe und prüft zuerst den Bericht der Chronik in Beziehung auf Glaubwürdigkeit. Das Ergebniß ist die vollkommene Glaubwürdigkeit des chronistischen Berichtes, die theils daraus hervorgehe, daß gerade die hauptsächlichsten Thatsachen in demselben „entweder anderweitig oder durch ihre eigene Beschaffenheit oder auch durch Beides zugleich als ächt historisch verbürgt werden“, theils daraus, „daß alles gegen seine Glaubwürdigkeit Angeführte bei näherer Betrachtung nicht Stich halte“ (S. 31). Die

Nachweisung ist in beiderlei Beziehung befriedigend, namentlich werden einzelne Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes zum Theil sehr treffend entkräftet, wie z. B. die Bemerkung, der Chronist lasse den Achas mehrere Söhne opfern (2 Chron. 28, 3.), während die Bücher der Könige nur von Einem reden, oder er lasse einen Sohn des Achas erschlagen werden (2 Chron. 28, 7.), wo dieser doch noch keinen streitbaren Sohn haben konnte. Hr C. zeigt, daß im ersten Falle der Plural (בָּנָיו) nur ein rhetorischer sei, und im zweiten das בֶּן־הַמֶּלֶךְ im weiteren Sinne nur überhaupt einen Königssohn, einen königlichen Prinzen, nicht aber gerade einen Sohn des Achas, bezeichne. Auch der Vorwurf, daß die vielen in der Chronik von Propheten, Königen und Priestern gehaltenen Reden vom Chronisten erdichtet seien, weil sie in Gedanken, Ausdruck und Sprache sowohl mit einander als mit den Gedanken, dem Ausdrucke und der Sprache des Chronisten selber durchaus ähnlich seien, wird durch nähere Untersuchung einzelner Beispiele gut beseitigt und die fragliche Aehnlichkeit aus der selbstständigen Darstellungsweise des Chronisten und der formell freien Behandlung seiner Quellen erklärt.

Nachdem die Wahrheit und Glaubwürdigkeit des chronistischen Berichtes dargethan ist, geht Hr. C. zu der weiteren Frage über, ob der syrisch-ephraimitische Krieg in zwei Feldzügen bestanden habe oder bloß in Einem. Die Ersteres behaupten, theilen sich in zwei Klassen, indem sie entweder in der Chronik (2 Chron. 28, 5—8.) den ersten und im 2ten Buch der Könige (16, 5—9.) den zweiten Feldzug beschrieben finden, oder umgekehrt. Letzteres hält Hr. C. mit Recht für unbedingt verwerflich, weil ja der 2 Kön. 16.

beschriebene Feldzug durch die Dazwischenkunft der Assyrier beendigt und den beiden verbündeten Königen die Fortsetzung oder Wiederholung desselben unmöglich gemacht wurde. Sofort handelt es sich nur noch darum, ob in der Chronik der erste und im 2ten Buch der Könige der zweite, oder ob an beiden Stellen ein und derselbe Feldzug beschrieben werde. Eine genaue und sorgfältige Abwägung der Gründe, die für die eine und andere Ansicht sprechen oder zu sprechen scheinen, führt endlich zu dem Ergebnisse, daß die erstere Ansicht wohl den Vorzug verdienen würde, wenn nicht in Jes. 7, 6. ein triftiger Grund für letztere läge. Dieser Grund soll in den Worten וְנְבְקִעֶנָּה אֵלֵינוּ liegen. „Nach diesen Worten war nämlich Judäa beim Beginne des Feldzuges in 2 Kön. 16 und Jes. 7 noch ganz intact, was nach einem Feldzuge, wie der war, von dem 2 Chro. 28 berichtet wird, unmöglich mehr der Fall sein konnte. Freilich, bezöge sich das Suffix in ונבקענה nicht auf Juda, sondern auf Jerusalem, wie Gesenius zu Jes. 7, 6 will, oder wäre ונבקענה mit und lasset uns es theilen zu übersetzen, was noch Movers a. a. O. S. 153 thut, so würde der aus den in Rede stehenden Worten gegen die Ansicht, daß in den beiden Berichten von zwei verschiedenen Feldzügen, und für die, daß in ihm (ihnen) von demselben gehandelt werde, entnommene Grund wegfallen. Allein jene Annahme ist willkührlich und diese Uebersetzung sprachwidrig. Das Suffix in ונ׳ kann nur auf das vorhergehende Juda selber gehen und dieses nur das Land Juda sein (s. Hitzig, z. St.), und בקע ist nie etwas anderes als eine Stadt, ihre Thore erbrechend, einnehmen (s. z. B. 2 Chron. 32, 1. wo das V. wie in Jes. 7, 6 mit אל verbunden wird), ein Land, seine Pässe

(שַׁעֲרֵי הָאָרֶץ Jer. 15, 7) stürmend, erobern (2 Chron. 21, 17), eigentlich sie, es spalten, öffnen" (S. 98). Allein wollen wir die Sache genauer ansehen, so wird sich die Behauptung, daß die Movers'sche Uebersetzung „sprachwidrig" sei, schwerlich vertheidigen lassen. Denn בקע kommt zwar allerdings auch von Eroberung von Städten und Ländern vor, aber die Behauptung: „בקע ist nie etwas anderes als eine Stadt, ihre Thore erbrechend, einnehmen ꝛc." ist nicht richtig. בקע kommt im Kal 16 mal vor (Exod. 14, 16. Richt. 15, 19. 2 Sam. 23, 16. Jes. 34, 15. 48, 21. 63, 12. Ezech. 29, 7. Amos 1, 13. Ps. 74, 15. 78, 13. 141, 7. Kohel. 10, 9. Nehem. 9, 11. 1 Chron. 11, 18. 2 Chron. 21, 17. 32, 11.) aber nur zweimal (2 Chron. 21, 17. 32, 11.) in der erwähnten Bedeutung; im Niphal kommt es 15 mal vor (Genes. 7, 11. Exod. 14, 21. Num. 16, 31. 1 Kön. 1, 40. 2 Kön. 25, 4. Jes. 35, 6. 58, 8. 59, 5. Jerem. 52, 7. Ezech. 30, 16. Zach. 14, 4. Job 26, 8. 32, 19. Sprüchw. 3, 20. 2 Chron. 25, 12.), aber nur 2 Kön. 25, 4 (und in der Parallelstelle Jerem. 52, 7.) und Ezech. 30, 16., also im Grunde auch nur zweimal, in jener Bedeutung; im Piel kommt es 12 mal vor (Genes. 22, 3. 1 Sam. 6, 14. 2 Kön. 2, 24. 8, 12. 15, 16. Jes. 59, 5. Ezech. 13, 11. 13. Hos. 13, 8. Habak. 3, 9. Ps. 78, 15. Job 28. 10.), aber nicht ein einziges Mal in jener Bedeutung. Im Hiphil kommt es nur zweimal vor, außer Jes. 7, 6. noch 2 Kön. 3, 26., aber an letzterer Stelle vom Durchdringen durch das feindliche Heer gegen den König von Edom hin, und diese Richtung wird durch אֶל־ ausgedrückt. Bei Jesaja kann das אֶל־ die ganz gleiche Bedeutung nicht haben. Da nun das Verbum vom Spalten, vom Theilen in 2 Theile, gar oft gebraucht

wird, so läßt sich nicht absehen, warum es nicht auch Jes. 7, 6., wo es gerade um zwei Könige und um das Theilen Juda's unter sie sich handeln würde, so gebraucht sein könnte. Gesetzt jedoch es sei nicht so gebraucht, sondern habe die Bedeutung „erobern, einnehmen", so spricht Jes. 7, 6. immer noch nicht gegen einen zweimaligen Feldzug. Allerdings ist „in dem ganzen sechsten Verse von den Plänen die Rede, die die Feinde in dem Augenblicke hatten, wo Jes. 7, 4 ff. sprach" (S. 99.); allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß ihre Pläne schon weit früher gefaßt und schon in einem frühern Feldzuge zu verwirklichen gesucht worden seien, und jetzt ein zweiter Feldzug zum nämlichen Zwecke unternommen werden sollte. So liegt dann der (ex hyp.) früher gefaßte, aber durch den ersten Feldzug noch nicht realisirte Plan auch dem zweiten Feldzuge zu Grunde. Das könnte nun freilich nicht sein, wenn dem 'ונבק zufolge Juda beim Beginne des Feldzuges, um den es sich hier und 2 Kön. 16. handelte, „noch ganz intact" gewesen wäre, dann könnte der 2 Chron. 28. beschriebene Feldzug nicht vorausgegangen sein. Allein durch וְנַבְקִעֶנָּה אֵלֵינוּ ist keineswegs vorausgesetzt, daß Juda bisher noch nichts von den Feinden gelitten habe, sondern nur, daß es noch nicht völlig sammt seiner Hauptstadt in ihre Hände gefallen sei; denn der Ausdruck bezeichnet, wenn er von Eroberung gebraucht ist, eine solche Eroberung des ganzen Landes sammt seiner Hauptstadt (so lang diese noch steht, ist auch das Land, wenn gleich etwa mit Feinden überschwemmt, noch nicht erobert), in Folge deren, wie 7, 6b. zeigt, ein von Ephraim und Syrien abhängiger Vasallenkönig hätte aufgestellt werden können. So weit aber war die Sache in dem 2 Chron. 28, 5—8. beschriebenen

Feldzuge noch nicht gediehen, und dieser kann somit immerhin zu der Zeit, um die es sich Jes. 7, 6. handelt, vorausgegangen sein, ohne daß der fragliche Ausdruck dadurch unstatthaft würde. Wenn Herr C. noch bemerkt, nach 2 Kön. 16, 5. Jes. 7, 1. sei Judäa zur Zeit, als Rezin und Phekach gegen Jerusalem heraufzogen, noch unbezwungen und unerobert gewesen und Achas habe noch Streitkräfte in Fülle gehabt; so ist ersteres richtig, weil ja die Eroberung der Zweck des Feldzuges war, was aber einen frühern Feldzug zu gleichem Zwecke nicht ausschließt, letzteres dagegen liegt nicht in den beiden angeführten Stellen, vielmehr deutet der ungeheure Schrecken, der nach Jes. 7, 2. auf die Kunde vom Herannahen der beiden Könige im ganzen Volke entstund, gerade auf das Gegentheil hin. Damit wollten wir jedoch nicht eine definitive Entscheidung über die schwierige Frage geben, sondern nur bemerklich zu machen suchen, daß die von Herrn C. bekämpfte Ansicht doch wohl noch nicht endgiltig widerlegt sei, so sehr wir auch dem Scharfsinn und der glücklichen Combination, die er in Bekämpfung derselben, sowie in der ganzen vorliegenden Schrift an den Tag gelegt hat, Anerkennung schuldig sind.

Welte.

5.

Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Franz Joseph Mone, Archivdirector zu Carlsruhe. Mit einer Schrifttafel. Frankfurt a. M. Verlag von Carl Bernhard Lizius. 1850. 170 und V S. 4. Preis 4 fl. 30 kr.

Unter diesem Titel hat der rühmlichst bekannte Verfasser mehrere Fragmente älterer Liturgien herausgegeben, welche ihm bei Gelegenheit seiner antiquarischen Forschungen vorkamen, und von denen das Bedeutendste eilf Messen aus einem alten Gothisch-Gallicanischen Sacramentarium sind. Den Fragmenten sind sorgfältig gearbeitete Abhandlungen über die Gallicanische, Africanische und Römische Messe beigegeben, sowie paläographische Untersuchungen über die gebrauchten Handschriften; namentlich aber sind die Erörterungen über das Gallische Vulgärlatein, in welchem die Gallicanischen Messen abgefaßt sind, sehr geeignet das Interesse der Sprachforscher zu erregen.

In der Vorrede sucht der Herr Verfasser sich zu rechtfertigen, daß er als Laie sich in das Heiligthum der Theologie wage. Wir sind nicht so überhierarchisch gesinnt, daß wir so treffliche Mitarbeiter, die eine seltene Glaubenstreue und Bescheidenheit mit einer nicht minderen Gelehrsamkeit verbinden, abzuweisen uns erlaubten, und Beiträge so bedeutender Art nicht mit Freuden annehmen sollten. Zwar glauben wir das Alter der Gallicanischen Fragmente nicht so hoch ansetzen zu dürfen, als es Herr Mone gethan hat. Sicher scheint es uns aber zu sein, daß er die ältesten unter allen bis jetzt bekannten Gallicanischen Messen entdeckt hat, ein Denkmal der Tradition von hohem Alter

und großem dogmatischem Werth — und dieses ist Verdienst genug und Grund genug dem geehrten Herausgeber darob Glück zu wünschen. Unser Urtheil wird sich nach seinen beiden Seiten rechtfertigen, wenn wir in Kurzem das Alter der Fragmente einer nochmaligen Prüfung unterwerfen.

Fangen wir mit dem Codex, der Abschrift an, so hat Herr Mone mit überzeugenden Gründen dargethan, daß sie nicht jünger sein kann als das siebente Jahrhundert. Sie wurde in einem Reichenauer Codex rescriptus gefunden; das darüber Geschriebene aber, der Commentar des heil. Hieronymus zu Matthäus, gehört seinem Anfang nach bereits in die genannte Zeit. Beides also, die Abschrift des Commentars und die der Liturgie, muß älter sein als das Kloster Reichenau, das um 724 gestiftet wurde und der Palimpsest möchte von dem Stifter des Klosters, dem heil. Pirmin, aus seinem Vaterlande Austrasien mitgebracht worden sein. Doch wir müssen noch höher hinaufsteigen. Auf dem letzten Blatte finden sich zwei Gebete, welche auf einen Einfall fremder Völker Bezug haben. Sie sind mit Merovingischer Schrift des VI. Jahrhunderts geschrieben. Ferner, die Messe des hl. Germanus, Bischofs von Auxerre ist am Ende von einer andern, etwas jüngeren Hand beigefügt. Daraus läßt sich mit Recht schließen, daß diese Messe erst später, als die Verehrung des genannten Heiligen aufkam, als eine neue zu dem ursprünglichen Codex beigesetzt wurde. Da nun der heil. Germanus 448 starb, so kann der ältere Haupttheil, nämlich die zehn ersten Messen, nicht lange nach der Zeit des heil. Germanus geschrieben worden sein, sondern eher früher. Daß aber keine weitere Messe zu Ehren eines jüngeren Heiligen als

Germanus dem Meßbuch beigefügt worden, steht fest, indem die Messe dieses Heiligen mitten in der Seite, und mit ihr der Codex aufhört. Dieses Alles bestätigt die Vergleichung der Schrift. Nach Mone's hierin durchaus competenten Urtheil gehört die Messe des heil. Germanus nach ihrer Schrift in die zweite Hälfte des V. oder in den Anfang des VI. Jahrhunderts, die Schrift der ersten zehn Messen aber ist in die erste Hälfte des V. Jahrhunderts zu setzen.

So viel von der Abschrift der Messen! Nun fragt es sich weiter, wie alt die Liturgie selbst ist: und diese Frage ist bei weitem dunkler und schwieriger zu lösen. Herr Mone führt uns hinauf bis in das II. Jahrhundert. Prüfen wir die Gründe, welche er für seine Ansicht beibringt!

Das Meßbuch, sagt er, hat wenig Messen. Die Messen haben in der Handschrift Ordnungszahlen. Bei der dritten steht die Zahl V, bei der vierten VI. Sonach können vorne nur zwei Messen fehlen. Es ist also der Codex wahrhaft ein libellus, wie man öfters die Meßbücher bei ältern Schriftstellern genannt findet. Die wenigen Messen haben keine Beziehung auf irgend einen speciellen Tag. Von Heiligenmessen findet sich außer einer Erwähnung der unschuldigen Kinder und des Elias in den Contestationen der 8ten und 9ten Messe, und der späteren Messe des heil. Germanus, keine Spur. Dieses ist ganz der Character der Griechischen Liturgie, welche ebenfalls wenige Messen mit besonderer Beziehung auf den Tag hat, während alle Occidentalischen, selbst die ältesten, bereits viele Heiligenmessen haben. Aus der Griechischen Liturgie ist aber die Gallicanische entstanden. Also stehen

unsere Messen ganz nahe dem Ursprung der Gallicanischen Liturgie.

Ich weiß nicht, ob es so sicher feststeht, daß nur zwei Messen verloren gegangen sind. Die Ordnungszahl kann für eine besondere Classe von Messen, nicht für das ganze Buch, gegolten haben. In der That sind in allen vorhandenen Gallicanischen Liturgien am Schluß mehrere missae dominicales oder quotidianae. Einige der Mone'schen sind Todtenmessen, wie der geehrte Herausgeber selbst angibt. Daraus würde zugleich klar werden, warum die Messen durchaus keine Beziehung auf einen besondern Tag haben. So sind die missae dominicales und quotidianae in den bereits herausgegebenen Sacramentarien auch beschaffen. Gelten nun die Ordnungszahlen blos für diese Messen, so kann das Meßbuch noch viele andere de tempore und de sanctis enthalten haben. Mone sagt, es sei ganz unwahrscheinlich, daß der heil. Martinus in diesem Meßbuch erwähnt worden sei. Warum aber? Mir ist das Gegentheil viel wahrscheinlicher. Denn wer die Messe des heil. Germanus beifügte, der muß sicherlich auch die des in ganz Gallien gefeierten Martinus gehabt haben. Sollte man in einer Zeit, wo alle occidentalischen Liturgien Heiligenmessen in großer Anzahl hatten, in Südfrankreich allein eine Liturgie beibehalten haben, die so wenige enthielt? Auch hat die Messe des heil. Germanus die Ordnungszahl VII, die nicht zu den übrigen paßt. Dieses möchte zum Schluß berechtigen, daß sechs andere Messen dieser Art vorangingen. Ueberhaupt läßt sich aus einem solchen Bruchstück kein sicherer Schluß auf die Beschaffenheit des Ganzen ziehen.

Doch die Zeit, in welcher die Liturgie abgefaßt wurde,

soll sich nach darin vorkommenden Stellen deutlich als eine erweisen, in welcher es nicht nur in jenen Gegenden noch Heiden gab, und noch keine Verbindung zwischen Staat und Kirche bestand, sondern auch die Verfolgungen noch wütheten; und zwar sollen deutliche Anspielungen auf die Verfolgung der Kirchen von Lyon und Vienne zur Zeit des heil. Irenäus sich darin vorfinden. In einem Gebet der 4ten Messe heißt es nämlich: **praesta veraciter te credere, rationabiliter confiteri, si tentatio ingruat, non negare.** In der 7ten Messe: **afflictos poenis et vexationibus...... exaudire dignetur.** Am deutlichsten aber spreche die **Contestatio** der 5ten Messe. **Nullae quidem**, heißt es, **nobis adhuc citharae personant. Sancti tui, qui** (dieses **qui** soll überflüssig sein oder ein Zeitwort fehlen) **bestiam saeculi hujus concordia virtutum perseverante vicerunt.** (So setzt Mone die Interpunction.) **Nullum de nobis Moysi canticum, qui inter fluctus adhuc istius saeculi volutamur. Nulla vox angelorum, nisi forte laudare nos possunt** (statt dessen will Mone **possumus** lesen) **cum filii tui dilectissimi corpus sacramus et sanguinem. Sed pia cura pro populo et sancta pro salute plebis oratio et mens cultui intenta divino, si non potest majestatem tanti operis explicare, nititur tamen usum concessi muneris frequentare.** Und weiter unten: **Quid loquar? ad tuorum cineres martyrum torquentur incorporeae** (statt dessen soll **corporeae** zu lesen sein) **potestates; urit hic limus quos flamma non tangit, torquet favilla, quos ungulae poena non invenit; auditur gemitus, quorum tormenta non cernimus.** Diese Sätze sollen sich alle auf noch gegenwärtige Verfolgungen beziehen. Der Zustand der Christen wird mit der ägyptischen und der babylonischen Gefangenschaft der Juden

verglichen. Noch tönen ihnen nicht die Sionsharfen, eine Anspielung auf Psalm 136, noch kann kein Befreiungsgesang wie der des Moses angestimmt werden. Mit Mühe werden Meßopfer und Agape (pia cura pro populo) abgehalten, umsonst bemüht sich der Christ die Majestät seines Gottesdienstes öffentlich zu zeigen, mens cultui intenta divino, si non potest tanti operis explicare majestatem, nititur tamen usum concessi operis frequentare. Wir können dich zwar loben, singt die Präfation, aber unser Meßopfer nicht mit englischem Gesang begleiten, d. h. frei und laut dein Lob singen: nulla vox angelorum etc. Noch fallen Martyrer als Opfer der Verfolgung: Sancti tui etc. und ad tuorum cineres martyrum etc.

Allein mit allem Verlangen dem Herrn Verfasser entgegen zu kommen, können wir uns unmöglich überzeugen, daß letztere Stelle den angegebenen Sinn habe, die ägyptische und die babylonische Gefangenschaft sind hier offenbar bloß Bilder des jetzigen Lebens im Gegensatz zur himmlischen Seligkeit, und es soll nur soviel damit gesagt werden, daß wir zwar auf Erden Gott noch nicht würdig preisen können, wie es im Himmel die Heiligen jetzt thun und auch wir es einst thun werden, aber dennoch uns bemühen wollen, das Mögliche zu leisten. Zwar, sagt die Liturgie, erklingen uns noch nicht die Harfen (des himmlischen Jerusalem), deine Heiligen, welche die Bestie dieser Welt besiegt haben, singen uns noch nicht ein Moseslied, die wir noch in den Wellen dieser Zeit hin- und hergeworfen werden. Beide Sätze gehören zusammen: die Heiligen nehmen hier die Stelle des Moses ein; da ihr Volk, das christliche, noch nicht durch das Meer dieser Welt an's jenseitige Ufer gelangt ist, können sie den Siegspäan

noch nicht singen. Noch erschallt, fährt die Liturgie fort, keine Stimme von Engeln, wenn nicht etwa uns loben können (possunt ist beizubehalten) jene, welche unter uns sein mögen, wenn wir deines geliebten Sohnes Leib und Blut weihen: ein Gedanke, der sich auch bei Chrysostomus findet. Doch die fromme Fürsorge für das Volk (hier eine geistige) und das heilige Gebet für des Volkes Heil und der um den göttlichen Dienst besorgte Sinn, wenn er auch eines solchen Werkes Majestät nicht auszusprechen oder ganz zu entfalten vermag, bemüht sich dennoch der gespendeten Gabe Gebrauch häufig zu wiederholen. Man sieht, es handelt sich hier um die innere Schwierigkeit, Gott würdig zu preisen, nicht um äußere Hindernisse.

Was die zwei anderen Stellen angeht, so scheinen sie auch mir sich auf Verfolgungen zu beziehen. Allein aus diesen Andeutungen läßt sich dennoch nicht beweisen, daß die Liturgie in ihrer ganzen jetzigen Gestalt aus den Zeiten der Verfolgungen herstamme. Denn auch in den zwei Mabillonischen Liturgien [1]) wird am Charfreitag für die Brüder, welche um Christi willen verbannt, zu den Minenarbeiten verurtheilt oder in den Kerker geworfen sind, gebetet. Es sind dieses allerdings ältere Stücke, welche in der Liturgie sich erhielten, die aber keineswegs beweisen, daß sie ganz in jene Zeiten gehöre. Auch hat es noch im VI. Jahrhundert und später Gefahr des Abfalles und Verfolgungen von Seite der Arianischen Barbaren gegeben.

Herr Mone fühlte wohl selbst, daß man ihm Solches vorhalten und namentlich die Contestatio der 5. Messe auf obige Art erklären könne. Er ist daher dieser Einwendung

1) Liturgia Gallicana p. 244. Mus. Ital. T. I. p. 320.

zuvorgekommen mit der Antwort, die geschichtlichen Beziehungen seien viel zu bestimmt, um eine solche Deutung zuzulassen. Sämmtliche Stellen sollen Züge enthalten, die sich nur auf die Verfolgung vom Jahre 177 beziehen können. Es wird also auf eine genaue Prüfung dieser Beweise ankommen.

Von den übrigen Verfolgungen, sagt Mone, ist nicht bekannt, daß Christen dabei abgefallen seien, was doch nothwendig ist, um ein Gebet zu motiviren, mit welchem dieses Unglück abgewendet werden soll. Dieses erzählt aber der bekannte Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne ausdrücklich von der Verfolgung zur Zeit des hl. Irenäus. Bei jener Gelegenheit gaben der geheime Gottesdienst der Christen und die Agapen Veranlassung zur Verläumdung, als äßen sie Menschenfleisch und trieben Blutschande. Auch in der Contestation werden der geheime Gottesdienst und die Agapen erwähnt. Es werden darin die Märtyrer sancti genannt, weil sie, wie der Brief erzählt, aus christlicher Demuth den Namen „Märtyrer" abgelehnt hätten, daher auch der Brief bei Eusebius sie gewöhnlich nur Heilige nenne. Die Märtyrer jener Verfolgung wurden von Thieren im Amphitheater zerrissen. Dies gibt der Contestation Veranlassung, den Teufel, mit dem sie kämpften, und der die Verfolgung hervorbrachte, bestia hujus saeculi zu nennen. Auch die concordia perseverans virtutum wird im Brief wie in der Präfation hervorgehoben. Eine Hauptstelle soll aber jene sein: ad tuorum cineres martyrum torquentur incorporeae potestates, urit hic limus quos flamma non tangit, torquet favilla etc. Statt incorporeae potestates will Mone gelesen wissen corporeae potestates. Es könnten nicht die bösen Geister sein.

Denn wie könne man von diesen sagen, die Flamme quäle sie nicht, da dieses offenbar der Bibel widerspreche (Matth. 25, 41)? Und da die Teufel überhaupt keine Christenverfolgung erdulden, so müsse hier ein Schreibfehler sein. Die corporeae potestates seien die πόλεως oder πολιτικαὶ ἐξουσίαι, von welchen der Brief der Gemeinden spricht. Bei quos, welches mit potestates im Genus ohnedies nicht übereinstimmt, sei dann ein neuer Satz anzufangen, der sich auf Zeitgenossen beziehe, die in der Noth nicht standhaft blieben. Warum aber die Leiber der Märtyrer gerade Asche und limus genannt werden, dieses erkläre sich leicht aus den Vorgängen bei der Verfolgung von 177. Die Heiden verbrannten die Leiber und warfen die Asche in die Rhone.

Ich muß gestehen, daß ich immer noch nicht überzeugt bin: ich habe ein gewisses Mißtrauen gegen Erklärungen, die auf so vielfacher Aenderung der Lesart und Auseinanderreißung der Sätze beruhen. Die meisten der angeführten Züge sind solche, die sich in jeder Verfolgung wiederfinden. Stets ist Gefahr des Abfalles damit verbunden, stets gibt es Märtyrer, die einmüthig der höllischen Bestie widerstehen, stets ist der Gottesdienst gehemmt u. s. w. Die einzigen völlig klaren Züge müßten in jener Stelle ad tuorum cineres etc. liegen, welche auch allein wirklich von Märtyrern redet. Hinsichtlich dieser müssen wir vor Allem bemerken, daß es durchaus nicht angeht, incorporeae in corporeae zu ändern. Dagegen steht nicht, daß es heißt, diese Mächte würden nicht von der Flamme berührt. Denn die Ansichten waren hierüber nie so einstimmig, daß man daraus einen Grund entnehmen könnte, eine Lesart zu streichen. Das andere Hauptfun-

dament der Mone'schen Erklärung ist, daß die Reliquien Lehm genannt werden, was sich nur aus dem endlichen Schicksal der Märtyrer von Lyon erklären lasse. Der Zusammenhang der Stelle führt uns auf ein ganz anderes Resultat. Es wird dort Gott wegen der Erschaffung des Menschen gepriesen; aus Lehm habe er ihn gemacht, und dennoch, welche Würde ihm gegeben! Huic limo leges (das mosaische Gesetz), huic limo profetarum oracula, angelorum ministeria ministrarunt, huic limo ipse Dominus Jesus .... cruce sui corporis triumphavit, und endlich quid loquar, ad tuorum cineres martyrum etc. Jedermann sieht, daß der Leib der Märtyrer in keinem andern Sinne limus heiße, als der Mensch überhaupt, dessen niedrigen Ursprung die Liturgie in Gegensatz bringt mit dem, was Gott aus ihm gemacht hat.

Hiemit soll nicht geläugnet werden, daß einzelne Stücke aus früheren Zeiten stammen, wie bereits von den zwei andern Stellen, welche von Verfolgung sprachen, gesagt wurde. Dann ist auffallend, daß in der praefatio der 7ten Messe, wo für alle Stufen der Hierarchie und alle Stände der Kirche im Einzelnen gebetet wird, keine Erwähnung von Fürsten geschieht, dagegen gerade in demselben Gebete die afflicti poenis et vexationibus aufgeführt werden. Aber für die Bestimmung des Alters der ganzen Messen kann ich dieses nicht für maßgebend halten, indem schlagende Gründe beweisen, daß sie nach dem nicänischen Concil und wohl noch ein Jahrhundert später abgefaßt sein müssen.

Schon der Ausdruck trias, trinitas, der beinahe auf jeder Seite vorkömmt, beweist, daß die Messen nicht aus dem II. Jahrhundert seyn können, in welchem dieser Aus-

druck eine große Seltenheit war. Er kömmt zuerst bei Theophilus von Antiochien und zwar nur Einmal vor und dann bei Tertullian. In der Collectio der 3. Messe haben wir ferner das Nicänische ὁμοούσιον: filium cum patre semper extantem omnia saecula *cumsub*stantialiter et aequaliter dominantem etc. In der Contestatio derselben Messe wird der hl. Geist genannt ex patre et filio mystica processione subsistens. Die Beisetzung dieses Titels, die offenbar ebenso aus dogmatischer Absichtlichkeit hervorgegangen ist, wie die des Consubstantialis beim Sohne, scheint zusammenzuhängen mit der Hinzufügung des Beisatzes filioque zum Symbolum, welcher Gebrauch zuerst in den spanischen Kirchen aufkam, um die Gottheit des hl. Geistes gegen die einwandernden Arianer zu behaupten, und von da sich nach Frankreich und Deutschland verbreitete. Das erste Concil, welches das filioque zum Symbol fügte, war das Spanische gegen Priscillian von 447. Es kann dieser Punkt in Süd-Frankreich nicht zur Sprache gekommen sein vor dem Einfall der Arianischen Barbaren im Anfange des V. Jahrhunderts, so daß unsere Stelle jedenfalls eine sehr frühe Spur dieser dogmatischen Formel sein muß.

Auf dasselbe Resultat führte mich eine nähere Erwägung der von Mone zu Gunsten seiner Hypothese angeführten Stelle, worin es heißt, böse Geister erduldeten große Pein und heulten am Grabe der Märtyrer. Dieses muß sich wohl auf ein oder mehrere besonders auffallende Facta beziehen, welche der Abfassung der Liturgie vorausgegangen waren. Diesen Eindruck macht wenigstens dieser so specielle Zug mitten unter einer Zahl anderer sehr allgemein gehaltener Beweise der Würde des Menschen. Gregor von

Tours erzählt nun in seinem Buch de gloria martyrum[1]), daß die Energumenen, wenn sie zum Grabe des hl. Märtyrers Julian gebracht wurden, (plerumque) gegen den Heiligen sich heftig beklagten, daß er zu seinem Feste alle Heilige zusammenrufe, den Martinus, den Privatus, den Ferreolus, seine Genossen u. s. w., um sie noch ärger zu quälen. Von einem Energumenus wird erzählt[2]), er sei vor den Reliquien des hl. Julian geflohen und habe gerufen: quod martyris Juliani virtute *exureretur*. Von einem andern, daß er zu Tours vor Reliquien des Heiligen zum heiligen Martin gerufen habe, warum er auch noch den Julian herbeirufe[3]). Man sieht, es handelt sich von einem Factum, das sich häufig wiederholt haben soll, von einem hochgefeierten Märtyrer, dem Gregor das ganze zweite Buch seines Werkes über die Herrlichkeit der Blutzeugen geweiht hat. Nun starb Julian des Märtyrertodes in der Verfolgung unter Diocletian. Durch Combination der verschiedenen Erzählungen und Beobachtung der Reihenfolge derselben bei Gregor ist es mir außerdem sehr wahrscheinlich geworden, daß diese Wunder hauptsächlich in der über seinem Grabe gebauten Basilica geschahen, und daß diese erst nach dem Einfall der Burgunder, also nach den ersten Jahren des V. Jahrhunderts errichtet wurde[4]).

So sehr ich also überzeugt bin, daß die gallicanische Liturgie überhaupt aus den Zeiten des hl. Irenäus herstammt und auch in unseren Messen die Grundzüge und viele Theile ältesten Ursprungs sind, kann ich sie dennoch

1) l. 2. c. 30.
2) c. 44.
3) c. 34.
4) Vgl. c. 7. 9.

nach ihrer jetzigen Gestalt nicht vor dem Anfang des V. Jahrhunderts abgefaßt sein lassen.

Doch kann die Liturgie auch nicht nach dem Chalcedonensischen Concil, also nach 451 zusammengesetzt worden sein. Zu dieser Annahme bestimmt mich folgende Stelle aus der zweiten Contestatio der 6. Messe: Salutare verbum misit e coelo, quod humani corporis *immixtione* concretum perditas saeculi partes et vulnera antiqua curaret. Es ist nicht wohl wahrscheinlich, daß man nach den Definitionen gegen Eutyches einen solchen Ausdruck in einer Liturgie hätte stehen lassen. Hiezu sind noch die oben angeführten Mone'schen Gründe für die Zeit der Handschrift beizufügen, worauf nach allem zu schließen unsere Liturgie in die erste Hälfte, wohl in das zweite Viertel des V. Jahrhunderts zu setzen ist.

Dennoch bleibt sie die älteste aller bis jetzt bekannten gothisch-gallicanischen Liturgien. Denn die vom sel. Cardinal Thomasius [1]) und von Mabillon in der Liturgia Gallicana [2]) herausgegebene ist später als 687, indem der hl. Leodegarius, der in diesem Jahre starb, darin vorkömmt. Eine andere gothisch-gallicanische Liturgie, welche Mabillon im Museum Italicum herausgab [3]), ist aus dem Ende des VI. und Anfang des VII. Jahrhunderts. Einige kleine Fragmente, die Cardinal Majo entdeckt hat [4]), sind zu unbedeutend um hier in Betracht zu kommen. Die anderen Arten der gallicanischen Liturgie, die fränkische und die mittelgallische Messe sind jüngere Formen.

---

1) Codices Sacramentorum Romae 1680 p. 263.
2) Liturgia Gall. p. 188.
3) Museum Italicum T. I. p. 278.
4) Scriptt. Vett. nova coll. Romae 1838. T. III. p. 247.

Groß ist ferner die dogmatische Wichtigkeit der von Mone entdeckten liturgischen Fragmente. Außer deutlichen Beweisen für Meßopfer, Gebet für die Todten, Verehrung der Heiligen und Reliquien finden sich noch folgende für die Transsubstantiation, die wir ihrer Bedeutung halber besonders herausheben. In der 3. Messe wird Gott gebeten, ut haec oblatio in Christi corpore et cruore *conversa* proviciat, und ferner ut panis hic *mutatus* in carne et calex *translatus* in sanguine sit totius gratia etc.; in der 4. Messe, ut fiat nobis legitima eucharistia in transformatione [1] corporis et sanguinis Domini.

Indem wir auf diese Weise den wahren Werth des Mone'schen Fundes hergestellt haben, glauben wir dem gelehrten Herausgeber die beste Anerkennung von Seite eines Recensenten haben widerfahren zu lassen — ein unparteiisches Lob.

Zum Schlusse erlaube ich mir bei dieser Gelegenheit

---

1) Ueber diesen Ausdruck siehe meine Kritik der Vorlesungen von Thiersch H. III. S. 111. Forma, μορφή war bei den Alten so viel wie οὐσία. Zu dem dort als Beweis Beigebrachten kann man hinzufügen den Anfang der Metamorphosen des Ovid: In nova fert animus mutatas dicere formas corpora, während doch seine Metamorphosen die Substanz betrafen. Dieses schien den Auslegern des Ovid so auffallend, daß Scaliger es einen unglücklichen Versuch nannte, Vossius eine Hypallage annahm. Ueber diesen und den ähnlichen Ausdruck transfiguratio vgl. man folgende höchst instructive Stelle aus Tert. adv. Prax. c. 27. Er will beweisen, daß das Wort sich bei der Menschwerdung nicht verändert habe: Deum immutabilem et *informabilem* credi necesse est, ut aeternum. *Transfiguratio* autem interemptio est pristini. Omne enim quodcunque *transfiguratur* in aliud, desinit esse quod fuerat, et incipit esse, quod non erat . . . Sermo autem Deus et Sermo Domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua *forma* . . . Si enim Sermo ex *transfiguratione et demutatione substantiae* caro factus est, una jam erit *substantia* Jesu ex duabus.

einiger Fragmente einer Gelasianischen Liturgie zu erwähnen, welche mir in die Hände gekommen sind. Sie bieten eine Liturgie dar, welche am meisten mit der Gelasianischen übereinstimmt, welche der Abt Gerbert in seinen Monumentis veteris liturgiae alemannicae aus einem Codex von Rheinau vom VIII. Jahrhundert und zwei jüngeren von St. Gallen herausgegeben hat. Als Gelasianisch erweisen sie sich durch die vielen Präfationen, welche hier noch contestationes genannt werden wie im Gerbertischen Codex von Rheinau. Ferner dadurch, daß sie die oratio super populum auch außerhalb der Fastenzeit haben und endlich durch die Erwähnung der sieben Messen pro scrutiniis, welche sich im Gregorianischen Sacramentar nicht mehr vorfinden. Leider sind es nur sechs Messen und Stücke von zweien. Außerdem findet sich der Schluß der Traditio symboli ad catechumenos wie bei Gerbert im II. Band S. 3 und eine Rubrik über die Messen pro scrutiniis, die sich nicht bei Gerbert vorfindet, wohl aber bei Martene de antiquis ecclesiae ritibus in der zweiten Tauforduung (Band I. S. 101), nur daß unsere Rubrik das Ende abkürzt. Die Fragmente finden sich in zwei Pergamentfoliobögen, wovon der eine der Universitätsbibliothek zu Würzburg, der andere dem historischen Verein daselbst angehört. Die Schrift ist aus der Mitte des IX. Jahrhunderts.

Dr. Denzinger,
Professor in Würzburg.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Zukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1850.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

Zur Homiletik.

In einem interessanten schon etwas älteren Werke über den Lehr- und Erziehungs-Plan der Gesellschaft Jesu [1]) finde ich eine Stelle, an welche vielleicht einige Bemerkungen über die Behandlung der Homiletik nicht unpassend angeknüpft werden könnten. Indem der Verfasser diese religiöse Genossenschaft darin zu vertheidigen sucht, daß sie in ihrem Unterrichtsplan von einem Cursus der Pastoraltheologie nichts weiß, ruft er aus: „wozu eine händereiche Homiletik und Katechetik oder gar eine voluminöse Liturgik?! Dogmatik, Moral und Kirchenrecht bilden in ihrer Summa die Eine große Theorie, welcher habhaft der Priester Theologe ist. Diese Theorie gibt ihm den großen Inhalt für die Predigt, für die Katechese, für den Krankenbesuch u. s. w., welche Funktionen rein nur Praxis sind. Wie solche gethan werden sollen, läßt in wenige Linien sich bringen. Gibt man auch viele Regeln, so werden sie

---

1) Der Societät Jesu Lehr- und Erziehungsplan rc. Landshut bei J. Thomann, 2 Bände, 1835.

wiederum vergessen. Wer, wenn er eine Predigt verfaßt, denkt wohl an auch nur Eine der homiletischen Regeln?! Hat er die Theologie wohl inne, weiß er, was des Glaubens ist, kennt er das Wesen und die Arten der Tugend und des Lasters, ist er kundig der Schrift und der heiligen Väter, ist er ein Mann des Glaubens und von der ächten Doctrin und ihrem ächten Geiste durchdrungen, so wird er mit Geist predigen und mit Macht. Die Rhetorik und Logik werden dem göttlichen Worte dienstbar sein. Anstatt nun die Zeit mit Aufstellung und Erlernung zu vergeuden, sollen junge Theologen im Abfassen und im Vortrage geistlicher Reden recht fleißig geübt werden: die Uebung macht den Meister."

So wenig nun Schreiber dieser Zeilen gemeint sein kann, der in vorliegendem Urtheil enthaltenen Uebertreibung das Wort zu reden, so kann er doch andrerseits seine Ueberzeugung nicht verhehlen, daß es viel Wahres enthält. Es ist nun einmal so der Brauch, daß die Prolegomena einer jeden Disciplin wenigstens einen §. über die Nothwendigkeit, die Wichtigkeit und den Nutzen derselben aufgenommen haben. So muß es auch in der Homiletik der Fall sein. Nichtsdesto weniger will es, wie die Erfahrung beweist, oft nicht recht gelingen, namentlich bei den besseren Köpfen unter den Priester-Amts-Candidaten der Ueberzeugung zum Durchbruch zu verhelfen, daß das homiletische Fach von besonderer Wichtigkeit sei. Ja nicht selten mag der Fall sein, daß ein aufstrebendes Talent, das sich im Besitze einer rhetorischen Ader fühlt, beim Studium der homiletischen Regeln an die mephistophelische Lobrede auf die Wissenschaft der Logik sich erinnert:

„Da wird der Geist auch recht dressirt,
„In spanische Stiefel eingeschnürt,
„Daß er bedächtiger so fortan
„Hinschleiche die Gedankenbahn,
„Und nicht etwa die Kreuz und Quer
„Irrlichterire hin und her."

Es erweist sich eben auch hier die Wahrheit des alten: qui nimium probat, nihil probat. Wir glauben, daß der §. über den Werth und Nutzen der Homiletik in einem bescheidenen Tone abgefaßt sein müsse. Wenn es auch sehr einseitig und ungerecht wäre, diesen Werth und Nutzen in Abrede stellen zu wollen, so dürfte er doch der Natur der Sache gemäß mehr ein negativer als ein positiver sein. Fehler vermeiden lernen, das kann man, wenn man die homiletischen Regeln sich einprägt; Gedanken an die Hand geben wird das Studium der Homiletik nicht überflüßig. Wer z. B. nicht einigen Mutterwitz und einen gewissen Reichthum der Phantasie schon mitbringt, den wird das Anhören des ganzen Traktatus über die Redefiguren kaum zur Hervorbringung eines einzigen Tropus befruchten, während einem Andern die erhabensten Redefiguren zufließen, ohne daß er an jene Abhandlung mit ihren Ab- und Unterabtheilungen auch nur entfernt zu denken sich die Zeit genommen hätte. Ja, was müßten wir von einem Prediger urtheilen, der, wo er in einem Vortrag Affekte in den Zuhörern hervorbringen, rühren und erschüttern will, vorher genau und ängstlich berechnete, welche Redefigur, welche rhetorische Wendung jetzt wohl am geeignetsten wäre die beabsichtigte Wirkung hervorzubringen? Nicht nur daß ein solches Verfahren ein dem Wesen aller ächten Beredtsamkeit geradezu widersprechender Pedantismus genannt werden müßte, es wäre insbesondere noch eine den Begriff der

heiligen Beredtsamkeit vernichtende Effekthascherei. Denn daß die Predigt des göttlichen Wortes nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft bestehen müsse, ist eine so wesentliche Forderung, daß das Gegentheil, d. h. das geflissentliche Aufsuchen von rhetorischen Kunststücken und drastischen Erregungsmitteln ein Ehebruch am Worte Gottes („adulterantes verbum Dei“ 2. Kor. 2, 17.) genannt werden kann. — Wie bei den Redefiguren, so ist es übrigens auch mit andern Anweisungen der Homiletik. Der Eingang heißt es z. B. soll interessant sein. Das ist nun aber schwer zu machen, wenn es, wie man sich auszudrücken pflegt, nicht am Holz ist, wenn die Begabung und die Kenntnisse fehlen, ohne welche Einer nie interessant sprechen wird. Umgekehrt gibt sich für den, welcher Kenntnisse und lebhaften Geist hat, die Regel so ziemlich von selbst, daß man im Anfange der Rede, wo es sich also darum handelt, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu wecken, vor nichts sich mehr hüten muß, als vor langweiliger, breiter und trivialer Darstellung. Eine von den schwächsten Partien der homiletischen Disciplin scheint uns namentlich auch die zu sein, wo von der Rührung des Herzens und von der Bewegung des Willens gesprochen wird, in welcher Beziehung wir uns beispielsweise nur auf die sonst recht brauchbare neueste Auflage der Pastoraltheologie von Gollowitz berufen (s. S. 141 ff.). Was hier gesagt ist, versteht sich so ganz von selber, daß man nichts Besseres thun kann, als Alles, was vom bezeichneten Ort an bis S. 148 gesagt ist, geradezu überschlagen und sich hauptsächlich an die S. 149 aus Quinctilian geholte Wahrheit halten: „summa circa movendos affectus in hoc

posita est, ut moveamur ipsi." Wie ist es möglich, müssen wir fragen, die unerträglichsten Tautologien zu vermeiden, wenn in der Homiletik ernstlich die Frage beantwortet wird: wie kann und soll der Prediger religiöse Gefühle (neben den ästhetischen, sympathischen u. s. w.) erwecken? Die Antwort muß sich nothwendig in demselben Grade ganz von selbst verstehen, als die Frage überflüssig ist.

Wir haben nur einige Belege dafür angeführt, daß in den Eingangs citirten Bemerkungen manches Körnlein von Wahrheit liegt. In der That scheinen viele Regeln und Vorschriften der homiletischen Disciplin einzig die Bestimmung zu haben, ignorirt zu werden. Das kann doch aber nur deswegen sein, weil sich darunter viel unverdaulicher und höchst überflüssiger Formelkram findet, ein widerlicher, langweiliger Ballast, der nichts Besseres verdient als fortgeschafft zu werden. Die Logik muß doch offenbar vom Homiletiker vorausgesetzt werden, und Bestimmungen, welche im Grunde nichts Anderes besagen, als daß der Prediger die allgemeinen Denkgesetze achten müsse, finden in der Homiletik keinen dieser Disciplin würdigen Platz.

Wer auch nur ein Lehrbuch der Homiletik durchgelesen hat, kann diese Bemerkung gewiß nicht überflüssig finden. Ich nehme in dieser Beziehung auch die Homiletik von Laberenz nicht aus, wenn ich auch sonstige Vorzüge an diesem Buche gern anerkenne. Man vergl. z. B. nur daselbst den Abschnitt von den Theilungen, S. 196. ff. Was sollen doch in aller Welt Regeln wie: „Die Eintheilung enthalte keine solche Theile, welche gar nicht Theile des im Hauptsatze ausgesprochenen Ganzen sind" oder: „Man beachte bei der Eintheilung, daß die Theile wirklich

seien, was sie sein sollen, d. h. Theile eines Ganzen, daß somit der Inhalt eines Theiles nicht gleich sei dem Ganzen“ oder: „die Theile seien nur unmittelbare Theile des Ganzen“ oder: „es dürfen die Theile sich nicht widersprechen, sonst wird die Wahrheit des Ganzen verletzt.“ Und wie pedantisch ist nicht der Grundsatz von der Symmetrie der Abtheilungen, der S. 204. Nr. 12. geltend gemacht ist! Wahrlich solche Dinge mit wissenschaftlichem Ernste behandeln, muß einem jeden wohl organisirten Kopf das Studium der homiletischen Disciplin entleiden. Und was von der Logik gesagt ist, gilt im Grunde auch von der Rhetorik. Sie muß vorausgesetzt werden. Es ist unthunlich, daß man geradezu ganze Passus aus ihr herüberschreibe. Man kann wohl z. B. die verschiedenen Redefiguren anführen, aber es muß obiter et transeundo geschehen und vor Allem der große Unterschied zwischen der weltlichen und geistlichen Beredtsamkeit in diesem Punkte nachgewiesen werden. Was das Fernehalten eines dürren und trockenen Formalismus betrifft, muß der Standpunkt, von welchem Sailer seine „Anleitung für angehende Prediger“ gegeben, unbedingt anerkannt werden. Er hat die Fesseln der Schule gebrochen und seinen Gegenstand mit Geist und Leben behandelt. Das höhere Interesse, welches er auch für trockene Gegenstände zu erwecken weiß, wiegt die formellen Vorzüge, deren sich andere Schriftsteller in der Homiletik rühmen mögen, bei Weitem auf. Der lebendige Geistes-Quell, der in seinen Blättern springt, treibt auch in dem Sande abstrakt formalistischer Fragen, mit denen sich der Homiletiker abgeben muß, liebliche Oasen hervor. Was aber gewisse Materien betrifft, z. B. namentlich die Entwickelung des Begriffs der homiletischen Popu-

larität, hat Sailer in Ausführung und Darstellung Treffliches geleistet.

Wir möchten übrigens mit dem Gesagten nicht mißverstanden werden. Nie kann es uns einfallen, die Homiletik als Theorie in Mißcredit bringen zu wollen oder zu verlangen, daß sie gewisse Gegenstände, mit denen sie sich bisher abgegeben, fallen lasse, z. B. der Abschnitt von den Redefiguren muß bleiben. Wenn demnach der Benediktiner Jais in seinen immerhin lesenswerthen Bemerkungen über die Seelsorge, besonders auf dem Lande sagt: „Wenn es uns Ernst ist, wenn wir vom Herzen reden und zum Herzen sprechen, — unsern Zweck erreichen wollen, so dürfen wir wegen der rhetorischen Figuren unbekümmert sein. Der einfältigste Bettler, welcher von seinem Elend durchdrungen und von der Wohlthätigkeit des Menschen, den er um Hülfe anspricht, überzeugt ist, bedient sich der schönsten Figuren" — so ist er in Etwas zu weit gegangen, sofern er anzunehmen scheint, daß in der Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit von den Figuren gar Nichts erwähnt werden solle.

Zwar kann unmöglich bestritten werden, was Gisbert sagt, daß die Figuren, deren sich ein christlicher Redner bedient, vom Eifer und vom Geiste Gottes eingegeben sein müssen, nicht aber von der Kunst und einem gezwungenen Wesen; doch wird die Lehre von den Tropen immer das Gute haben, daß sie den Geschmack einigermaßen bildet, die passenderen und mit Erfolg anzuwendenden Redefiguren bezeichnet, vor Uebertreibungen in Anwendung derselben warnt.

Die Kenntniß der rhetorischen Figuren ist also recht und zu loben; bei der Abfassung einer Predigt aber ängst-

lich grübeln, welche jetzt gerade die glücklichste Wirkung thun könnte, ist eines christlichen Predigers unwürdig. Die instructiones praedicationis verbi Dei des hl. Carl Borromäus empfehlen überhaupt das Studium der „rhetorica ecclesiastica“, warnen aber den Prediger nachdrücklich: instruat atque exornet non verborum vel lectissimorum sonitu inani et sermone nimis elaborato et paene calamistrato et fucato, quo nihil potest esse infructuosius, sed gravi plenoque sanctae doctrinae ac referto disciplina, quae vere christiana praestansque sit“ und an einer andern Stelle: „elocutionis genus exquisitum non affectet.“ Wie auch der h. Augustin in so schöner und beherzigenswerther Weise zu der Stelle bei Matth. 10, 19. bemerkt: der Prediger solle erst lernen, was zu lehren ist, und sich eine Fähigkeit zu reden verschaffen, wie sie einem Manne der Kirche zukommt. Den Augenblick aber, da er zu sprechen habe, da solle er sich guten Muthes erinnern an das Wort: denket nicht, wie oder was ihr reden werdet. —

In der Eingangs citirten Stelle aus dem Buche über den Erziehungsplan der Jesuiten ist die Ansicht ausgesprochen, daß, wenn der Theologe über den nothwendigen Stoff zu gebieten habe, die Hauptbedingung tüchtiger Verwaltung des Predigtamtes gegeben sei, im Uebrigen komme es hauptsächlich auf die Uebung an, welche den Meister mache. Dieser Ansicht zu Folge sollte man in der Homiletik das Was, die Sache in den Vordergrund stellen, indem das Wie, die Form sich so ziemlich von selbst gebe. Wenn in neuester Zeit Dieringer in Bonn [1]) der Homiletik die

1) Vergl. seinen Artikel „Homiletik“ im Aschbach'schen Kirchen-Lexicon.

Aufgabe stellt, ihre Aufmerksamkeit in weit höherem Grade, als dies bisher der Fall gewesen, dem Stoffe zuzuwenden, so liegt diese Ansicht von der in jenem Buche entwickelten nicht zu weit ab. Der Unterschied liegt nur darin, daß dort aus der Bedeutung, welche dem Stoffe beigelegt wird, der Schluß auf den untergeordneten Werth der homiletischen Disciplin gezogen werden will, während Dieringer der Homiletik gerade durch die von ihm geforderte größere und umfassendere Berücksichtigung des Stofflichen einen höhern Werth zu sichern versucht.

Fragen wir nun, was an der ersten Ansicht Wahres ist. Ich zweifle sehr, ob wir sie geradezu von der Hand weisen können. Gebt uns einen tüchtigen Theologen! Er habe die Dogmatik und Moral in ihrem positiven Charakter gründlich gefaßt, die traditionellen und andern Beweisarten für die christliche Wahrheit seien ihm nur wie man es wünschen kann geläufig, er sei wohlbewandert in der hl. Schrift, dabei erfreue er sich eines schönen Schatzes von kirchenhistorischen Kenntnissen. Was hindert anzunehmen, daß unter den gegebenen Verhältnissen seine Bildung zu einem tüchtigen Prediger sich auf dem einfachsten und kürzesten Wege ergeben wird, wenn er den goldenen Spruch: „usus optimus magister“ gebührend berücksichtigen will? Einer der wichtigsten loci in der Homiletik z. B. ist die Lehre von der Auffindung des Stoffes. Nun durchschaue man aber die Regeln, welche zum Zwecke dieser „inventio“ z. B. bei Laberenz aufgestellt werden. Wenn es hier z. B. heißt: „bei dogmatischen Grundgedanken sehe man auf die dogmatische Wahrheit selbst, ihren Sinn, ihren Inhalt,“ oder „auf ihr moralisches Moment“ oder „auf die irrige Auffassung der dogmatischen Wahrheit,“ oder „auf

ihre Unbegreiflichkeit und doch Vernunftmäßigkeit;" was wird mit diesen Regeln dem in der Dogmatik und Moral wohl bewanderten Theologen für ein besonderer Aufschluß gegeben? Wenn ich auch nicht läugnen will, daß sie in Etwas von Nutzen sein mögen, so dürfen wir ihn doch nicht zu hoch anschlagen, denn bei jeder dogmatischen oder moralischen Materie kommen die Gesichts-Punkte, nach welchen den aufgestellten Regeln zufolge der Stoff aufgefunden werden soll, ohnehin zur Sprache. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, gewiß keine Tugend in der Moral besprochen, ohne daß zugleich ihre Beweggründe entwickelt würden. — Was aber sofort die Dieringer'sche Ansicht betrifft, so beruht sie auf einer handgreiflichen Wahrheit, sie ist die Reaction der gesunden Anschauungs-Weise gegen den einseitigen Formalismus der Homiletik, der das Allerunpraktischeste auf dem praktischen Gebiet genannt werden muß. Ob es aber thunlich sei, die stoffliche Frage in der Homiletik in ausgedehntem Sinne zu behandeln, darüber ließe sich vielleicht streiten. Geht nämlich die Meinung dahin, daß die Homiletik an der Hand des Kirchenjahres den Kreis der Gegenstände zu verzeichnen und bestimmen habe, welche im Ablauf eines Jahres auf der Kanzel besprochen werden sollen, so hieße das der Homiletik eine Aufgabe setzen, die sich vollständig gar nicht lösen läßt. Auch würden diejenigen, welche den wissenschaftlichen Charakter der Homiletik premiren, schwerlich zufrieden sein, wenn sich diese theologische Disciplin so ganz zur Verfolgung praktischer Zwecke herabließe. Will aber nur so viel gefordert werden, daß die Homiletik im Allgemeinen, im Großen und Ganzen die Winke entwickle, welche das Kirchenjahr dem Homileten für die Darstellung der evan-

gelischen Wahrheit an die Hand gibt, so wird sie sich hierüber um so mehr in Kürze fassen können, als in der Liturgik ganz weitläufig von dem Kirchenjahr die Rede ist, und zwar so, daß daraus die praktischen Folgerungen für Predigt, Katechese, Beichtstuhl und dgl. zu ziehen auch für einen schwächern Kopf nicht zu schwer werden kann.

Praktische Anleitungen für den Seelsorg-Geistlichen, welche Stoffe zum Predigen die verschiedenen heiligen Zeiten darbieten, und wie sie aus den betreffenden Sonn- und Festtagsperikopen entwickelt werden mögen, sind freilich nichts weniger als zu verachten. Schade nur, daß wir deren nicht sonderlich viele und gute haben, und daß so manche Themate welche in Predigtmagazinen und sonst ausgeboten werden, keine probhaltige Waare sind, d. h. wenn man sie ausführen will, sich durchaus spröde erweisen. Aber wenn man so zum praktischen Detail heruntersteigen wollte, was würden hiezu jene Pastoraltheologen sagen, welche der Homiletik um jeden Preis den Charakter strenger Wissenschaftlichkeit gewahrt wissen wollen? Würden sie nicht einen Versuch, so unmittelbar praktisch Nutzbares in die Homiletik einzuführen, als eine Art von Beleidigung der freien Wissenschaft, als eine Herabwürdigung derselben vom einseitigen Nützlichkeits-Princip aus erklären? Es ist in neuester Zeit dafür nicht wenig geschehen, daß der Organismus der theologischen Wissenschaft in möglichster Vollständigkeit dargestellt werde. In Folge dieses Strebens sollte auch die praktische Theologie mit dem Nimbus der strengen Wissenschaftlichkeit umgeben werden; sie sollte nicht mehr die bloße Brücke bleiben, die Vermittlung zwischen der Theorie und dem vielgestaltigen Leben. Man bemühte sich den nothwendigen innern Zusammenhang der einzelnen

Disciplinen der praktischen Theologie unter sich und mit dem Ganzen der theologischen Wissenschaft darzulegen. Wenn diese Bemühungen innerhalb der Grenzen einer gewissen Bescheidenheit bleiben, so billigen wir sie; wenn aber auf diese Funktion des Organisirens und Systematisirens ein ganz außerordentliches Gewicht gelegt wird, als ob mittels ihrer ganz neue Bahnen gebrochen werden könnten, so finden wir das übertrieben und in praktischer Beziehung schädlich. Nein, die praktische Theologie wird in Beziehung auf wissenschaftliche Haltung Fächern, wie die Dogmatik und Moral sind, nie als ebenbürtig an die Seite zu stellen sein; sind ja diese beiden Wissenschaften selbst nicht einmal auf ganz gleicher Stufe, weil die Moral weit mehr an die Zufälligkeiten des Lebens gebunden ist. Die praktische Theologie vollends, die sich so ganz und gar auf das vielförmige Leben mit all' seinen Unebenheiten und Zufälligkeiten angewiesen findet, wie vermöchte sie sich, ohne sich unnatürlich aufzublasen und ein gewisses verrenktes Wesen anzunehmen, im reinen Aether der Wissenschaft zu halten? Nicht als fiele uns ein, eine unübersteigliche Kluft zwischen Wissenschaft und Leben anzunehmen, nein die theologische Wissenschaft muß — das ist ihr charakteristisch — stets praktische Beziehung haben, und die theologische Praxis muß durchaus auf der Wissenschaft als unbeweglichem Fundament ruhen. Aber es ist zweierlei, verlangen, daß eine Theorie überall und durchaus in wissenschaftlichem Geiste, d. h. im Einklang mit den Ergebnissen der Wissenschaft, und gebaut auf ihre Grundsätze, entwickelt werde, und verlangen, daß sie als strenge Wissenschaft behandelt werde. Das Letzte ist hinsichtlich

der Homiletik und anderer praktisch theologischer Disciplinen ein fruchtloses Bestreben und geradezu unmöglich; das Erste muß streng gefordert werden. Die allgemeinen Principien der Homiletik sind freilich einer wissenschaftlichen Behandlung fähig; geht aber diese Disciplin auf's Einzelne ein, so wird sie Technik und muß nothwendig den streng wissenschaftlichen Charakter verlieren. Oder wird z. B. von den Regeln, nach welchen memorirt, deklamirt, agirt ꝛc. ꝛc. werden soll, Jemand im Ernste behaupten wollen, daß sie Etwas mit der Wissenschaft gemein haben?

Einen andern Punkt möchten wir noch hinsichtlich der Weise, wie die Homiletik zu behandeln ist, hervorheben. Die Verwaltung des apostolischen Lehramtes ist eine wesentliche kirchliche Funktion, die ununterbrochene Verwirklichung des göttlichen Wortes: euntes ergo in universum mundum etc. etc. Deswegen muß sich der Homiletiker bei jedem Schritte, den er thut, erinnern, daß er auf positivem Boden steht. Nie darf er vergessen, daß die heilige Schrift, die heiligen Väter, die Beschlüsse der Kirchen-Versammlungen die Quellen sind, aus denen er vorzugsweise zu schöpfen hat. Die Lehrbücher der homiletischen Disciplin wissen uns mit Kraft und Entschiedenheit auf die ewig rein und unversieglich fließenden Quellen hinzuweisen, aus welchen der christliche Prediger zu schöpfen hat, ob sie aber auch selber immer dem, was sie lehren, nachkommen, selber stets die positive Disciplin positiv behandeln? Hier dürfte noch manche Lücke auszufüllen, noch mancher Fehler zu verbessern, noch manche kirchliche Quelle besser zu benützen sein! Es muß in manchem Lehrbuch der Homiletik erst noch nachgezählt werden, ehe man sicher ist, daß die hl. Schrift darin öfter citirt wird, als ein Cicero

oder Quinctilian. Ist das nicht unnatürlich? Wenn es sich darum handelt, die Idee des christlichen Predigers zu entwerfen, warum wird die h. Schrift zu diesem Zwecke so wenig und unvollständig benützt, da sie doch eine wahre Fundgrube der tiefsten und praktisch fruchtbarsten Gedanken über die Bedeutung des Predigt-Amtes ist? Wenn es sich darum handelt, jene Gegenstände im Allgemeinen zu verzeichnen, auf welche die Prediger immer und immer wieder zurückkommen müssen, wenn sie wahrhaft segensreich wirken wollen, kann man seine Aufgabe besser lösen, als wenn man unter Zugrundlegung der diesfälligen Bestimmungen der Trienter Synode [1]) auf gewisse Concilienverordnungen, namentlich aber auf die der Mailänder-Provincialconcilien (unter dem hl. Borromäus), hinweist? Das wäre auch nach unserer Meinung die rechte Berücksichtigung des Stofflichen, welche Dieringer will, sofern die kirchlichen Anweisungen über die Verwaltung des Predigtamtes weit mehr noch den Stoff betreffen, als die Form. Ferner wenn es unbestritten ist, daß über das Wesen einer jeden Kunst derjenige die besten Aufschlüsse zu geben im Stande ist, welcher sie lange mit dem besten Erfolg betrieben; werden wir noch zweifeln können, ob die Heiligen Gottes, die wie Niemand das zweischneidige Schwert des Wortes gehandhabt, die in der wunderbarsten Weise seine Kraft in der Bekehrung von Hunderten und Tausenden erprobt, die ja nicht blos im Werke, sondern auch im Worte sich mächtig erwiesen, sei es, daß sie die Donner der göttlichen Gerichte über den schuldbeladenen Häuptern rollen ließen oder in die nach Erlösung seufzenden

---

1) Sess. V. de reform. c. 2. cf. sess. XXV. in decr. de purgat.

Herzen den Frieden eines Gottes ausgossen, der nicht kommt im Sturmwind, sondern im lieblichen Säuseln der Luft — ich sage, wäre es vernünftig zu zweifeln, ob uns die Heiligen Gottes, die selbst sein Wort verkündet, über die rechte Verwaltung des apostolischen Lehramtes nicht manche verborgene Weisheit zu erschließen vermöchten? Glauben wir nicht, daß unsere Anleitungen zur Verkündigung des göttlichen Wortes vielfach einen anziehenderen Inhalt böten, wenn sie mehr auf das Leben und die Beispiele der Männer, welche in Verkündigung des göttlichen Wortes das Höchste geleistet, Rücksicht nehmen würden? Ja halten wir uns überzeugt, daß mancher tiefere Blick in das Wesen der Sache dem Homiletiker nothwendig entgehen muß, wenn er die reichen Schätze von Belehrung, welche für seinen Zweck in den Aussprüchen und in dem Verfahren der heiligen Prediger liegen, auf der Seite läßt! Ja auch die erhabensten biblischen Worte über das Predigt-Amt werden vollständig nur erfaßt, wenn sie in ihrer Uebung durch die Heiligen geschaut werden. „Quid est sanctorum vita, quam Evangelium ad praxin reductum?“ Das Wort des Apostels „meine Rede und meine Predigt bestand nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht auf Weisheit der Menschen, sondern auf Gottes Kraft beruhe [1].“ — Dieses Wort ist der Grundton, der sich durch die Predigt aller apostolischen Arbeiten durchzieht. Aber es ist ein tiefsinniges und geheimnißvolles Wort, das eines Commentars bedarf, und den finden wir in der Predigtmethode der auserwählten Rüstzeuge Gottes

1) I. Cor. 2, 4. 5.

jedenfalls am vollständigsten und frischesten gegeben. Man kann nichts dagegen einwenden, wenn hie und da eine wichtige homiletische Regel in dem Gewande gegeben wird, in welchem wir sie bei Cicero oder Quinctilian finden. Warum schweigt man dann aber auf der andern Seite nicht selten von den oft so treffenden Sentenzen der Väter oder anderer Gottesmänner, welche denselben Gegenstand behandeln? Es ist z. B. wohl der Mühe werth, daß der junge Theolog sich den Satz eines Seneca einpräge: „lang ist der Weg durch Vorschriften, kurz und kräftig durch Beispiele, denn die Menschen glauben mehr den Augen als den Ohren;“ aber jedenfalls auch des Behaltens werth ist das Wort des hl. Bernhardus: „eine lebendige und wirksame Rede ist die musterhafte That, denn sie macht im höchsten Grade faßlich, was als thunlich erwiesen wird“ [1]), und die Vergleichung des hl. Chrysostomus, wenn er sagt, daß der Prediger, bei welchem Lehre und Lebenswandel nicht miteinander übereinstimmen, ein Komödiant sei. „Einer stellt im Lustspiele die Person des Königs, eines Ritters, eines Reichen vor, und ist weder König, noch Ritter, noch reich; so ist derjenige, welcher nur mit Worten predigt. Du stellst sehr gut die Demuth dar, aber du bist nicht demüthig; du stellst sehr gut die Verachtung der Welt und der Ehre dar, aber du hast weder die Welt, noch die Ehre gänzlich verachtet; du bist ein Komödiant, aber kein Prediger des Evangeliums“ [2]). Der hl. Basilius braucht in derselben Beziehung das Bild des Malers, der einen schönen Menschen auf seine Tafel malt, während

1) Sermo in S. Benedictum.
2) Homil. in act. 1.

er selber häßlich ist. Ihm gleiche z. B. ein Schwätzer, der viele gute Sachen vom Stillschweigen sprechen könne. Auch die Vergleichung, welche der hl. Augustinus anführt, um diejenigen zu geißeln, welche, was sie lehren, selbst nicht thun, ist würdig, dem Gedächtnisse eingeprägt zu werden. Er vergleicht sie nämlich den auf den Straßen aufgestellten Wegweisern, welche dem Wanderer den Weg zeigen, den sie gehen sollen, selbst aber unbeweglich bleiben [1]). Ebenso wenn die Exegeten aus dem Worte der hl. Schrift: „Jesus coepit facere et docere“ die Wahrheit ziehen, daß der Prediger, solchem Beispiele folgend, zuerst das Gesetz befolgen müsse, dann erst verkünden dürfe, so ist diese kurze Stelle mit ihrer treffenden Auslegung für den angehenden Prediger jedenfalls so vielsagend als das oben belobte Wort Seneca's.

Es ist eine alte, aber von dem Prediger nie genug zu beherzigende Wahrheit, daß man, um Andere zu rühren, selbst gerührt sein müsse, „summa circa movendos affectus in hoc posita est, ut moveamur ipsi“ so drückt sie Quinctilian aus, und wer kennt nicht das horazische: „si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi“? Diese Stellen fehlen denn auch in der Regel in den Anweisungen zur geistlichen Beredtsamkeit nicht. Nun wohl, das ist nicht zu tadeln. Aber haben wir über diesen Punkt nicht auch treffliche dicta probantia von Autoritäten, die uns unvergleichlich höher stehen, als Quinctilian und Horaz? „Wer nicht brennt“, sagt der hl. Gregor bündig und treffend, „der zündet nicht an.“ Der große Prediger Thomas von Villanova pflegte oft die Worte zu wiederholen: „wie

---

1) Serm. 14. de temp.

ist es möglich, daß aus einer kalten Brust brennende Worte kommen?“ [1]) Weitläufiger, aber gar passend drückt sich darüber Rodriguez aus: „Nur das Feuer verbrennt und das Wasser macht naß: Nichts kann einem Andern die Wärme geben, die es selbst nicht hat, denn Niemand gibt, was er nicht hat. Was du nicht hast, wie sollst du es Andern mittheilen und eindrücken? Du wirst sein, wie Kanonen und Bombarden, ohne Kugel geladen: sie erfüllen zwar die Luft mit donnerähnlichem Gekrache, stürzen aber die Mauern nicht um und tödten keinen Feind. So sind die Prediger, welche nichts Anderes, als Worte haben; Alles endet im Getöse und Wiederhall von Worten. Sie sind, um in den Worten der Schrift zu reden, wie Einer, der in die Luft schlägt. Sie peitschen, sagt der h. Paulus, die Luft mit ihrem Gerede, werfen aber Keinen zu Boden oder verwunden die Herzen; denn es ist keine Kugel, nichts Wesentliches, weder Kraft noch Geist darin; und gerade das ist's, was allem Uebrigen Nachdruck und Wirksamkeit verleiht.“

Es gibt, die Wahrheit zu sagen, kaum einen wichtigen Punkt in der Homiletik, über den sich nicht die größten Predigerauctoritäten hätten vernehmen lassen, oder den sie nicht durch ihre Beispiele klar gemacht. Spricht also z. B. die Homiletik von den sittlichen Dispositionen, welche zur Verwaltung des Predigtamtes mitgebracht werden müssen, so ist es gewiß sehr zweckmäßig, an die Antwort zu erinnern, welche der in ascetischen Büchern so oft genannte Avila einem Priester auf die Frage gegeben, was er thun müsse, um gut zu predigen: „Gott lieben ist die erste und

1) In vita cap. 8.

wichtigste Regel, gut zu predigen." Auch das classische Wort des hl. Franz von Sales mag hier am Orte sein, welcher dem seine Nachläßigkeit im Predigen mit seiner unberedten Zunge entschuldigenden Seelsorger zuruft: „nihil impossibile amanti Deum. Ama toto corde: pectus est, quod dissertos facit." Ueber die Kunst, sich Eingang in die Gemüther der Zuhörenden zu verschaffen, sagt der apostolische Mann Vinzenz v. Ferreris, dies geschehe am besten so, „si verba tua non videantur procedere ab animo superbo vel indignanti, sed magis ex visceribus caritatis et pietatis paternae: sicut pater condolet peccantibus filiis, vel infirmitate gravi vel fovea grandi jacentibus, quos nititur extrahere et liberare et fovere sicut mater. Talis enim modus consuevit esse proficuus auditoribus." Und daß auch da, wo der Prediger sich genöthigt sieht, zu tadeln und Vorwürfe zu machen, keines seiner Worte einen andern Geist als den des Erbarmens und der Liebe athmen dürfe, das drückt der hl. Franz Borgias treffend also aus: „Ipsa reprehensio commiserationem ostendat, non indignationem aut odium cujusquam. Incredibile dictu est, quanto studio daemon evangelico melli fel admiscere in reprehendendo conetur, ut multos hac ratione ab audiendis concionibus deterreat, vel invidiam et odium zelotis ecclesiasticis conciliet." Hieher gehört auch das Sprüchwort des hl. Franz Sales: „mit einem einzigen Tropfen Honig werden mehr Fliegen gefangen, als mit einem ganzen Faß Essig." Und wie die Irrgläubigen in den Schoß der Kirche zurückgeführt werden können und sollen, dafür lohnt es sich doch auch der Mühe, als Muster den eben genannten heiligen Bischof, der so viele Tausende von Calvinisten bekehrt hat, anzuführen. „Als ich zu Paris", erzählt er

von sich selber, „in der Kapelle der Königin von dem jüngsten Gericht predigte, befand sich Frau v. P. (eine Hugenottin) unter den Zuhörern. Die Neugier hatte sie zwar hingeführt; indessen blieb sie in dem geistigen Netze hängen und faßte auf diese Predigt hin den Vorsatz, sich unterrichten zu lassen, worauf sie drei Wochen später mit ihrer ganzen Familie zu mir zur Beicht kam; ich aber gab ihnen allen dann die hl. Firmung. Sehen Sie nun, diese Predigt war nicht gegen die Ketzerei gerichtet, dennoch wirkte sie gegen dieselbe; denn Gott verlieh mir damals den Geist der Stärke zum Heil dieser Seelen. Seitdem aber sagte ich immer: wer mit Liebe predigt, der predigt hinreichend gegen die Irrgläubigen, ob er auch nicht mit einem Worte gegen sie streite."

Die eben angeführte Stelle ist aus der vortrefflichen Schrift des vertrautesten Freundes des Heiligen, des Bischofs Camus von Belley, betitelt: Geist des hl. Franz von Sales. Wie sie überhaupt jedem Priester zu einer eben so belehrenden als erbauenden Lesung empfohlen zu werden verdient; so bietet sie insbesondere dem Homiletiker und Prediger viele Belehrung durch die Hervorhebung anmuthiger Züge aus dem Leben des Heiligen. Wir erlauben uns in dieser Beziehung zu verweisen auf den ersten Theil das 19. Kapitel, auf den zweiten Theil das 7., 8., 15., 26. und 27. Kapitel, auf den dritten Theil Kapitel 5 und 9, auf den sechsten Theil 7. Kap., auf den zehnten Theil 2. Kap., auf den 14. Theil 5. Kap., auf den 16. Theil 7. und 21. Kap.

Von diesem großen und heiligen Fürstbischof von Genf haben wir aber nicht blos einige denkwürdige Aussprüche über die Verkündigung des göttlichen Wortes. Er

hat überdies einem Bischofe zulieb, der ihn um eine kurze Anweisung zur Verwaltung des Predigtamtes gebeten, eine Abhandlung über das Predigen geschrieben, welche in 5 Hauptstücken den Gegenstand kurz, aber praktisch und so behandelt, daß sich auch unsere Zeit nicht schämen darf, davon Kunde zu nehmen. Alle wichtigeren Gegenstände, die in der Homiletik zur Sprache kommen, sind in dieser Abhandlung wenigstens kurz berücksichtigt, auch die Aktion, Sprache und das Rituelle. Schön und gemüthlich ist der Schluß, wo der Heilige dem neuconsecrirten Bischofe warm zuspricht, sich durch keine Schwierigkeiten und Einwendungen von der Ausübung jener Funktion abbringen zu lassen, welche das Concil von Trient potissimum Episcopi munus nennt. „Quanto citius rem auspicaberis", muntert er ihn auf, „tanto felicius illa tibi proderit, et praedicare frequenter unicum est, quo magnus ea in parte evadas. Potes, Domine, et debes; vox tibi accomodata est, scientia sufficiens, habitus corporis conveniens, ordo vero in ecclesia illustrissimus; Deus id vult, angeli exspectant, gloria Dei ea est et tua salus. Eja, Domine, macte; sic te Deus amet et tu Deum. Cardinalis Borromaeus, non habens decimam talentorum tuorum partem, praedicat, aedificat, sanctum se reddit. Non noster nobis honor quaerendus est, sed Dei; tum Deo rem committamus, quaeret ille nostrum. Incipe, illustrissime domine, semel in ordinum collatione, tum interdum in aliqua communione. Dic primum quatuor verba, tum octo, denique duodecim usque ad mediam horam; post haec cathedram conscende. Nihil impossibile amori."

Wir finden in dem Leben und in den Schriften der Heiligen oft Aussprüche und Begebenheiten, welche geeignet

sind, in uns die tiefsten Anschauungen vom Predigtamte zu wecken, wenn sie auch nicht von unmittelbar praktischer Anwendbarkeit sind, ja sogar nicht ohne Verwegenheit zur Danachachtung empfohlen werden könnten. Von dem hl. Augustinus z. B., diesem unermüdeten Verkündiger des Wortes Gottes — er predigte oft zweimal des Tages, oft mit erschöpften Leibeskräften — wird erzählt, er habe eines Tages die Geistlichen seiner Kirche, mit denen er vita communis führte, gefragt, ob sie wohl bemerkt hätten, wie er mitten in der Predigt den Gegenstand, von dem er gesprochen, verlassen habe, und auf einen ganz anderen gerathen sei. Als sie nun gestanden, daß ihnen Solches allerdings aufgefallen, so habe er den Gedanken geäußert, Gott habe seine Vergessenheit und Verwirrung vielleicht entstehen lassen, auf daß durch das, was er in diesem Zustande gesagt, irgend einer seiner Zuhörer von einem Irrthum befreit werden sollte. Kurze Zeit darauf sei ein gewisser Firmus gekommen, der bisher ein Anhänger der manichäischen Sekte gewesen, und habe bekannt, daß ihm eine der letzten Predigten des Heiligen die Augen geöffnet, wobei sich herausgestellt, daß gerade die Abschweifung Veranlassung und Ursache seiner Bekehrung geworden. Welches Vertrauen auf den über dem christlichen Prediger waltenden heiligen Geist spricht sich nicht in der zuversichtlichen Erwartung des großen Bischofs aus, daß sein Fehler von oben zum Nutzen der Zuhörer werde geleitet worden sein! — Es fügte sich einmal, daß der Lektor aus Uebersehen eine andere Schriftstelle vorlas, als die, über welche er zu predigen sich vorgenommen hatte. Er sah hierin einen göttlichen Wink, auf die wirklich, wenn auch irrthümlich, verlesene Stelle erläuternd einzugehen. Er war

überhaupt, wie alle apostolischen Prediger, auf's tiefste von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der Verkündiger des göttlichen Wortes sich verlassen dürfe auf das Wort: „non vos estis, qui loquimini etc." und irgendwo spricht er geradezu von einer Offenbarung an den Prediger: „ad apostolicam lectionem aures et animam attendat sanctitas vestra, adjuvante nos affectu vestro apud Dominum Deum nostrum, ut ea, quae illic nobis revelare dignetur, ad vos apte atque salubriter proferre possimus" [1]). Auch eine merkwürdige Aeußerung Gregors d. Gr. mag hier Platz finden: „Non hoc temeritate adgredior", sagt er hom. 19. in Ezech. p. 1144, „sed humilitate. Scio enim, quia plerumque multa in sacro eloquio, quae solus intelligere non potui, coram fratribus meis positus intellexi." Und von dergleichen Aeußerungen und Begebenheiten, wie die vorstehenden sind, glauben wir, dürfe derjenige nicht geradezu Umgang nehmen, welcher das Wesen der christlichen Predigt tiefer erfassen will. — Gewiß ist zu keiner Zeit die Verkündigung des Wortes als Charisma ganz ausgestorben.

Von jeher war ein Ringen und Streben, in der Kirche die rechte Mitte zu treffen zwischen der homiletischen Richtung, welche allem Schmucke der Beredtsamkeit gram ist, und derjenigen, welche die Künste der weltlichen Beredtsamkeit in den Dienst der christlichen Predigt gezogen sehen möchte. Die Einen glauben nicht genug auf Einfachheit, Schmucklosigkeit des Ausdrucks und größtmögliche Popularität dringen zu können, die Anderen verlangen, es solle mehr „Atticismus" in die christliche Predigt kommen.

---

1) Serm. 46. de temp. cf. de doctr. christ. IV. cap. 15.

In jüngster Vergangenheit sahen wir zwei Schriften entstehen [1]), welche im Tone jugendlicher Begeisterung, aber auch — das ist unsere Ueberzeugung — nicht ohne Einseitigkeit die Nothwendigkeit einer Umgestaltung der Kanzelberedtsamkeit und insbesondere der deutschen Kanzelberedtsamkeit aussprechen. „Atticismus und Toscanismus“, so lesen wir in der einen dieser Schriften, „sind die beiden Vorschulen, die man durchwandern muß, um sich jenem geistigen Standpunkte des Göttlich-Menschlichen anzunähern. Dieser geistige Standpunkt des Heilandes“ (er soll in der wechselseitigen Durchdringung und Einigung des Realismus und Idealismus bestehen) „ist auch das höchste und nie aus den Augen zu verlierende Ziel des christlichen Homileten, wenn er die Menschen mit dem Netze, nicht aber mit Harpunen fischen will.“ Muster soll für ihn in dieser Beziehung Jesus sein, von dem gesagt ist: „Jesus bestätigte durch seine Redeweise alle die Eigenschaften, die wir oben an Perikles gerühmt haben (!). Seine im strengsten Sinne attische Redeform, wofern er nicht nothgedrungen, um einem verbildeten Volke verständlicher zu sein, bisweilen die Metaphern der Schule einfließen lassen mußte, war von jener Gemüthsinnerlichkeit durchdrungen, die wir unter dem Toscanismus und in ursprünglicher Verwandtschaft mit der altjüdischen Subjektivität darstellten.“ „Die attische Redeform, wie selbe Thucydides gebraucht und Sallust nachgeahmt hat, erlaubt dir in einer halbstündigen

---

1) Chrysostomus. Ein Reformplan der katholischen Kanzelberedtsamkeit. Von J. A. Rüdiffer. Lindau 1845. und:

Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchlichen Redner alter und neuer Zeit ꝛc. von Joseph Lutz, Priester. Tübingen 1846 bei Laupp.

Predigt einen Reichthum der fruchtbarsten und eindringendsten Gedanken in der klarsten Ordnung und in der gebildetsten Sprache vorzutragen. Dadurch befriedigst du das Publicum, verlängerst den Gottesdienst nicht über die Zeit und machst dir das Memoriren leicht.“ Um aber solchen Atticismus sich eigen zu machen, genügt es natürlich nicht, blos aus Büchern zu schöpfen.“ „Man muß daher selber periodisch größere Reisen machen, und besonders wäre es für den Landseelsorger angezeigt, aus dem engen Dunstkreise seines Dorfes oder Städtchens periodisch hinauszutreten und seine durch Zimmerstudien gesammelten Ansichten und Begriffe an dem sicheren Probirsteine erweiterter Conversation zu läutern und zu bewähren.“ — Wenn auch solcher Gallimathias der zweiten von den angezeigten Schriften fremd ist, so theilt sie doch auch mit der erstern die Tendenz, die Reform namentlich der deutschen Kanzelberedtsamkeit in formeller Beziehung dadurch anbahnen zu helfen, „daß wir den classischen Styl der Alten uns aneignen“ [1]. „Daß wir eine Reihe großer kirchlicher Redner im katholischen Deutschland erhalten, die durch allseitig classische Bildung in vollendeter Form die Herrlichkeit unserer Kirche dem Volke zur Anschauung bringen, das muß Jeder wünschen, der es mit seiner Kirche wohl meint, und auf den Modus dieser Umgestaltung unserer Kanzelberedtsamkeit hingewiesen zu haben, wird Keiner für unbescheiden und anmaßend halten“ [2].

Dieser scharfen Betonung der Form gegenüber, welche sie sich im Interesse der Kirche erlauben zu müssen glauben,

1) A. a. O. S. 404.
2) Ebendas.

muß mit noch größerer Schärfe die fundamentale Wahrheit ausgesprochen werden, welche der hl. Augustin in den Satz kleidet: daß man den Worten den innern Sinn vorziehen müsse, wie die Seele dem Körper vorgezogen werde [1]. Demnach tritt in der christlichen Beredtsamkeit die Form überall vor der Sache zurück, und wenn einmal ein Prediger dieses Verhältniß von Form und Inhalt nicht mehr achtet, wenn er hinsichtlich der Form dieselbe Aengstlichkeit an den Tag legt, die man dem weltlichen Redner gar nicht verargen kann, so fällt er aus der Rolle, denn er hat seine Losung vergessen, die da lautet: non in persuasibilibus verbis hujus mundi, sed in ostensione spiritus et virtutis, vergessen das große Wort des hl. Augustinus: non sectamur lenocinia rhetorum, sed veritates piscatorum, vergessen den evangelischen Ausspruch, daß durch die Wortweisheit das Kreuz Christi entkräftet wird (1. Cor. 1, 17). Wie reimt sich mit solchen Aussprüchen der „Atticismus", wie die vollendete classische Form zusammen, die neuerdings verlangt werden wollen? Man beruft sich hiebei auf die heiligen Väter, auf einen Augustinus, auf einen Chrysostomus. Es ist wahr, bei dem erstern findet sich eine Stelle (wir meinen de doctr. christ. II. c. 40), wo der Gedanke ausgedrückt ist, wie einst die Juden auf göttliche Anordnung bei ihrem Auszug aus dem Aegyptenland sich mit den goldenen und silbernen Gefäßen ihrer Dränger bereichert hätten, so könne und solle derjenige, welcher aus dem Heidenthume in die Gemeinschaft der Christen übertrete, von dort Manches mitbringen, was ihm für seine neuen Verhältnisse von Nutzen sein könne, nämlich: „freie

1) De catech. rudib. c. 9.

Künste, welche der Wahrheit passende Dienste leisten können, und einige sehr nützliche Sittenvorschriften, ja sogar einige wahre Begriffe von der Verehrung eines einzigen Gottes.“ Sind nun unter diesen Schätzen, die dem großen Kirchenlehrer zufolge mit hinüber in das christliche Lager genommen werden können, die Formen einer sophistischen Beredtsamkeit gemeint, durch welche im Heidenthum der Lüge das Gepräge der Wahrheit gegeben werden wollte? Nein gewiß nicht, denn was diesen Punkt betrifft, dachte er nicht anders als Basilius d. Gr., welcher in der 3. Homilie über das Heraämeron sagt: „Niemand vergleiche das Einfache und Ungekünstelte der geistlichen Reden mit dem spitzfindigen Grübeln derjenigen, welche über den Himmel gelehrte Untersuchungen angestellt haben. Denn so weit die Schönheit züchtiger Jungfrauen über die feilen Dirnen erhaben ist, ebenso weit übertreffen auch unsere Reden jene der Heiden. Denn diese verschaffen ihren Ansichten eine erzwungene Wahrscheinlichkeit; hier aber wird die Wahrheit ohne Künstelei vorgetragen.“ Die Anschauungsweise des heiligen Bischofs erhellt ja aufs Klarste aus seiner Abhandlung de doctrina christiana (cf. IV. 10. 11. 14. 28.), in welcher er das schöne Bild braucht: was ein goldener Schlüssel nütze, wenn er nicht aufmache? Dagegen was es schade, daß ein Schlüssel von Holz sei, wenn er wirklich öffne? Unter dem erstern verstehe er eine geschmückte und aufgeputzte Rede, die nicht verstanden werde, unter dem letztern eine solche, die wegen ihrer Einfachheit und Popularität Jedermann zugänglich sei. Im weitern Verlaufe kommt er auf jene Eigenschaft einer Rede zu sprechen, welche die Rhetoren numerus nennen und warnt davor, ein zu großes

Gewicht darauf zu legen „cavendum est, ne divinis gravibusque sententiis, dum additur numerus, pondus detrahatur." Er führt sodann auch eine Stelle aus des hl. Cyprianus Brief an Donatus an, welche sich durch Wohlklang und Numerus auszeichnet, und macht die Bemerkung, daß diejenigen, welche an solchen rhetorischen Künsten Gefallen finden, glauben, es könne sich Jemand derselben nur dann entschlagen, wenn er sich auf dieselben nicht verstehe. „Quapropter," fährt er dann fort, „iste vir sanctus et posse se ostendit sic dicere, quia alicubi dixit, et nolle, quoniam postmodum nusquam." Und im 14. Kapitel (a. a. O.) fleht er, Gott möge von seiner Kirche fernhalten den „spumeum verborum ambitum" und zeigt, daß die gesunde christliche Lehre die Beredtsamkeit von der Schwulst zum Ernst und zur Einfachheit (modestia) zurückgeführt habe. Im 20. Kapitel aber (ebendas.) bemerkt er von dem „grande dicendi genus," welches von dem christlichen Prediger anzuwenden sei, daß es sich nicht sowohl durch Zierlichkeit der Worte, als vielmehr durch die Erregung starker Affekte auszeichne. „Capit etiam illa ornamenta paene omnia [1]), sed ea si non habuerit, non requirit. Fertur quippe impetu suo et elocutionis pulcritudinem, si occurrerit, vi rerum rapit, non cura decoris assumit." Insbesondere dringt der Heilige auf die Verständlichkeit und sagt, diesem Zwecke seien alle anderen untergeordnet, ohnehin der Zweck durch schöne Form zu gefallen. „Evidentiae diligens appetitus aliquando negligit verba cultiora: nec curat, quid bene sonet, sed quid bene indicet, atque

---

1) Sinn: die erhabene Redeweise weiß sich mit dem Redeschmuck wohl zu vertragen, aber . . . .

intimet, quod ostendere intendit." Hier führt er auch ein merkwürdiges Beispiel an, indem er fragt, warum es dem Prediger nicht erlaubt sein sollte ossum statt os zu sagen, damit seine Zuhörer nicht an ein Bein denken, sondern an das, was gemeint ist, den Mund [1])? Von ihm kommt ja die bekannte Sentenz: vituperent grammatici, dummodo intelligant populi."

Was den h. Joannes Chrysostomus betrifft, versteht es sich von selbst, daß er nicht umsonst zu den Füßen des Libanius gesessen, und daß dieser heidnische Rhetor nicht umsonst geklagt, „die Christen hätten ihm seinen besten Schüler genommen." Wollte aber behauptet werden, daß es diesem großen Prediger um die Form mehr oder auch nur ebensosehr zu thun gewesen als um die Sache, so müßten wir dies entschieden in Abrede stellen. Die Wahrheit ist, daß die christliche Beredtsamkeit, so unveränderlich sie ihrem Wesen nach ist, so doch in Beziehung auf die Form in der Regel etwas Wechselndes, den Zeitverhältnissen Angepaßtes hat. Wer wollte läugnen, daß an der Beredtsamkeit des h. Chrysostomus Manches ist, das nicht ohne Fehler nachgeahmt werden könnte? Wir haben Homilien von ihm, die gerade deswegen, weil sie von rhetorischen Künsteleien nicht ganz frei sind, weniger Werth haben und weniger ansprechen. Aber für alle Zeiten ohne Unterschied wird er als leuchtendes Muster zur Nachahmung auffordern durch seine seltene Deutlichkeit und Popularität, durch seinen praktischen Sinn, durch seine apostolische Freimüthigkeit und durch den Seeleneifer, der in seinen Predigten einen so glänzenden Ausdruck gefunden. Seine Gedanken

---

1) l. c. cap. 10. Gewiß weit gegangen.

werden nie sterben in der Kirche, die Einkleidung derselben kann auf solche Auszeichnung nicht in allweg Anspruch machen. Dem h. Joannes Chrysostomus waren übrigens die rhetorischen Formen, in denen er sich bewegt, wie natürlich; sie waren ihm vermöge seiner ganzen Jugendbildung in Saft und Blut übergegangen; er brauchte, daß sie sich zu seiner Verfügung stellten, nicht mühsam zu studiren. Hätte er nach diesem Gewande seiner Gedanken ängstlich suchen müssen, er hätte es gewiß nicht gewählt. Ueberdies war er ein Feuerkopf, dem, wenn er von einer Sache einmal lebhaft ergriffen ist, die rhetorischen Figuren von selbst zufließen. Was er von den Predigern, welche durch schöne Form und gesuchten Redeschmuck die Ohren der Zuhörer zu kitzeln und Beifall zu erndten suchen, und von dem Publikum urtheilt, welches in der Predigt vor Allem nach Ohrenschmaus begierig ist, das entnehmen wir am Beßten aus seiner 30. Homilie über die Apostel-Geschichte, wo er sagt: „das bringt den Kirchen den Untergang, daß ihr nicht nach Worten der Zerknirschung und Reue verlanget, sondern nach solchen, welche durch ihren Klang, durch ihre Stellung und Zusammenhang euch ergötzen, als ob ihr Sänger und Citherspieler hörtet. Und wir sind so kalte und armselige Menschen, daß wir euren Neigungen dienen, da wir sie bekämpfen sollten. Wir suchen nach schönen Worten, nach schönen Zusammensetzungen und nach Harmonie der Sprache, um euch zu ergötzen, nicht um euch zu nützen, nicht um euch zu unterrichten; um euch zu unterhalten, nicht um Buße bei euch zu erwecken; um mit eurem lauten Beifalle wegzugehen, nicht um eure Sitten zu bilden. Wir verfahren dabei, wie wenn ein Vater seinem weich-

lichen, kranken Söhnchen einen kalten Kuchen reicht und Anderes, was diesen blos ergözt, aber auf das Nützliche keine Sorgfalt verwendet und dann, von den Aerzten darüber gescholten, zur Entschuldigung sagen will: was soll ich? ich kann den Knaben nicht weinen sehen. Elender, Unglücklicher, Verräther! Einen solchen möchte ich keinen Vater nennen. Wäre es nicht weit besser, er ließe seinen Sohn eine kurze Zeit trauern, stellte ihn aber wieder ganz her, als daß die schnell vergängliche Willfährigkeit die Ursache steter Traurigkeit wird? Das thun auch wir, indem wir vergeblich nach einer geschmückten Rede und nach Harmonie und Wohlklang suchen .... Das Lärmen (es ist das Beifallklatschen der Zuhörer gemeint) gehört für das Theater, für die Badeanstalten, für die öffentlichen Aufzüge, für den Markt; wo aber solche Reden vorgetragen werden, muß Friede, Ruhe und Stille sein. Dies recht zu bedenken, bitte ich euch alle; denn auch ich selbst gebe mir alle Mühe, die Mittel zu finden, durch welche ich euren Seelen am Meisten nützen kann. Und ein nicht unbedeutendes Mittel scheint mir dieses zu sein, nicht allein euch, sondern auch uns zu nützen. So werden auch wir selbst uns nicht zum Dünkel und dahin verleiten lassen, Lob und Ehre zu lieben; und so werden wir nicht reden, was zur Unterhaltung dient, sondern was nützt und werden den ganzen Verlauf der Zeit nicht auf Zusammensetzung und Schönheit der Redensarten, sondern auf die Kraft der Gedanken verwenden. Deshalb werfen uns auch die Heiden vor, daß wir Alles zum Prunken und Glänzen thun." — Aus dieser höchst belehrenden Stelle des beredtesten aller griechischen Väter könnte Einer die Behauptung zu begründen suchen, daß derselbe wirklich dem „Atticis-

mus“ ergeben gewesen. Aber wenn die Worte so premirt werden, in welchen er von sich sagt, daß er nach schönen Ausdrücken und Zusammensetzungen, nach Harmonie der Sprache suche, warum übersieht man, daß er an eben dieser Stelle einen Vorwurf gegen sich, eine Selbstanklage erhebt? Indessen glaubten wir für unsern Theil die Ehrfurcht gegen ein so großes Kirchenlicht zu verletzen, wenn wir die ganze Stelle nicht als einen Ausdruck der tiefen Demuth des Heiligen, als eine offene Darlegung der Versuchungen betrachten würden, mit welchen er zu kämpfen hatte. Das ist ganz so, wie wenn der h. Gregor von Nazianz, der in seiner Abschieds-Rede der Gemeinde von Constantinopel über ihren Hang zu glänzenden und prunkvollen Vorträgen starke Wahrheiten sagt und sie freimüthig tadelt, daß sie nicht Priester, sondern Redekünstler (οὐχ ἱερεῖς, ἀλλὰ ῥήτορας) suchen, sie selber so entschuldigt: „Wir selbst haben sie so verzogen; wir wollten Allen Alles werden — ich weiß selbst nicht, mehr um Alle zu retten oder um Alle zu verderben [1]).

Es ist keine unnöthige Arbeit, die Beredtsamkeit eines h. Chrysostomus mit der eines Demosthenes zu vergleichen; aber über der Einheit vergesse man ja nicht den Unterschied. Man will finden, daß der blose Leser der Predigten von Chrysostomus nicht wohl versucht sei, ihm den ganz außerordentlichen Beifall zu zollen, der ihm von seinen Zuhörern gespendet worden. Das sei aber auch nicht zu verwundern, weil, da wir seine Homilien blos lesen, unser Urtheil nicht „bestochen (!)“ werde „durch seine Persönlichkeit, durch ein Aeußeres, wo etwa jeder Gesichtszug ausdrucksvoll, jede Bewegung schön, wo das Auge funkelnd oder milde zum

1) Orat. 32. pag. 510 sqq.

voraus schon des Sieges gewiß ist," wir hören nicht etwa eine helle, biegsame, starke, an Lieblichkeit Alles übertreffende Stimme, noch sehen wir eine Aktion, die dem Vortrage angemessen ist" [1]). So könnte man, däucht uns, wohl von einem weltlichen Redner sprechen, nicht aber von einem Lehrer der Kirche, welcher vom Geiste Gottes angeweht ist. Warum berichten uns die Biographien des Heiligen nichts von seiner Aktion und Deklamation [2])? Ohne Zweifel deswegen, weil sie der ganz richtigen Meinung gewesen, bei einem solchen Manne sei das Alles Nebensache gegenüber von dem „Erweise des Geistes und der Kraft," welchen die Predigt eines apostolischen Mannes kennzeichnen müsse. Also von dem Zauber seiner Stimme reden seine Biographen nicht, wohl aber erzählen sie: „Wenn Chrysostomus mit vieler Mühe seine Reden ausgearbeitet hatte, dankte er dem h. Paulus, seinem Vorbilde, wie seinem Schutzengel, bot sie ihm an und sagte: nimm die Arbeit, ist sie deiner Gnade würdig, so danke ich Gott; wo nicht, so verzeihe mir" [3]). Darf man demnach, ohne in die größte Einseitigkeit zu verfallen, blos die natürlichen Agentien der Beredtsamkeit eines Kirchenvaters in Rechnung bringen, ohne der höhern Kräfte zu gedenken, welche über seine Bemühungen den befruchtenden Thau ergossen. „Was sollte die Predigt helfen, wenn sie nicht mit dem Gebete verbunden wird? Erst das Gebet, dann das Wort, so wollen es die Apostel" [4]). — Das war der Grundsatz des Heiligen, von dem die Rede, und gewiß suchen wir ver-

1) Lutz, Chrys. S. 229.
2) Ebendas. S. 395.
3) Ebendas. S. 228.
4) Homil. 3. de incomprehensib. Dei.

geblich nach einem großen Redner, der nicht von ihm ganz und gar durchdrungen gewesen, die berühmten französischen Prediger unter Ludwig XIV. nicht ausgenommen. „Das Herz verschaffet uns weit mehr Worte, als das Gedächtniß; ja es hat sogar eine Sprache, welche diesem unbekannt ist. Ein heiliger Priester, dem die Ehre Gottes und das Heil der ihm anvertrauten Seelen am Herzen liegt, findet in der Lebhaftigkeit seines Eifers und in dem Ueberflusse seines Herzens Ausdrücke, die von dem hl. Geiste, der ein Geist der Liebe und des Lichtes ist, herrühren und tausendmal geschickter sind, einen Eindruck auf die Sünder zu machen, und sie wiederum auf den rechten Weg zu bringen, als alle diejenigen, die ein mühsames Nachdenken und die nichtige Kunst der menschlichen Beredtsamkeit verschaffen kann. Saget also nicht mehr, es mangle euch an der Geschicklichkeit (zum Predigen). Wir verlangen keineswegs die Geschicklichkeit eines Redners von euch, sondern die Geschicklichkeit eines Vaters. Und was für eine Geschicklichkeit hat wohl ein Vater, wenn er mit seinen Kindern reden will, sonst nöthig, als die Geschicklichkeit seiner Liebe zu ihnen und die Geschicklichkeit des Verlangens, sich ihnen nützlich zu erweisen [1])? So dachte und urtheilte derjenige unter den berühmten Predigern zur Zeit Ludwigs XIV., welchem wir, um seiner Gewalt auf die Gemüther zu wirken, den ersten Platz unter denselben einräumen möchten. Glaubt man denn vielleicht ein Lob auszusprechen, wenn man sagt: „Um vollendeter Redner zu werden, mühte sich ein Fléchier mit der größten Anstrengung ab, sein minder gutes Organ durch passende Auswahl der Worte und prächtigen Periodenbau zu ersetzen?“ Aber wir glauben nicht, daß es so gewesen,

1) Aus den Synodalreden Massillon's.

weil auf solche Weise durch das Zusammensuchen wohlklingender Worte und schön gerundeter Perioden noch keine einzige große Rede entstanden. Der Strom heiliger Begeisterung muß den Prediger erfassen und mit sich fortreißen; die Feile kommt nach, taugt aber auch nachher nichts, wenn sie zu ängstlich angelegt ist. Zwischen einem Redner, der glänzen will, und einem Diener Jesu Christi und Ausspender seiner Geheimnisse ist ein himmelweiter Unterschied. „Eine trostlose Wittwe," sagt Fenelon, „trägt kein Trauerkleid mit vieler Stickerei und mit einer Menge von Bändern. Ebenso wenig soll auch ein apostolischer Missionair aus dem Worte Gottes ein Wort voll eiteln Prunkes und gekünstelter Zierrathen machen." „Je mehr ein Deklamator sich Mühe gäbe, mich durch die Zauberbilder seiner Rede zu verblenden, desto mehr würde er mich gegen seine Eitelkeit empören: sein Bestreben, die öffentliche Bewunderung auf sich zu ziehen, würde ihn in meinen Augen gerade aller Bewunderung unwürdig machen .... Ein blumenreicher Deklamator entkräftet die größten Wahrheiten durch eine eitle, zu gezierte Wendung. Der wahre Redner hingegen schmückt seine Rede nur mit lichten Wahrheiten, mit edlen Gedanken, mit starken und dem, was er fühlbar machen will, angemessenen Ausdrücken. Er denkt, er fühlt und das Wort folgt! Er hängt nicht von den Worten ab, sondern die Worte hangen von ihm ab"[1]). So unterrichtend und anziehend demnach Manches ist, was uns in der Schrift, „Chrysostomus" dargeboten wird, und so viele Anerkennung auch die darin an den

1) Aus einem Briefe Fenelon's an den Sekretair der französ. Akademie, enthalten in dem Buche „des Erzbischofs Fenelon Gespräche über die Beredtsamkeit", übersetzt von Schaul.

Tag gelegte ausgebreitete Bekanntschaft mit den großen Rednern des Alterthums wie der neueren Zeiten ist, so verdient doch das darin entschiedenen Tadel, daß der Geist der christlichen Beredtsamkeit in seinem specifischen Unterschiede von der antiken und profanen nicht vollständig erfaßt ist, und so manche höchst mißverständliche Andeutungen gegeben werden, welche blos den Geist der Eitelkeit und Ruhmsucht in jungen Predigern zu nähren geneigt sind.

Um noch einmal auf Chrysostomus zurückzukommen, dessen Homilien Lutz ganz besonders als Beleg anführt, daß die rechte Kanzelberedtsamkeit auf die classische Form zurückkommen müsse, so finden wir es bei ihm nicht anders, als bei allen christlichen Rednern ohne Ausnahme, daß ihm die Sache immer über die Form ging, und daß er von der Kunst nur mäßigen Gebrauch machte, während er sich gern jenen rhetorischen Wendungen und Formen hingab, welche der Herzenssprache natürlich sind. Auch finden wir die Hindeutung, daß ihm zu seiner rednerischen Bildung die äußern Verhältnisse von Constantinopel einen vorzüglichen Dienst geleistet hätten, unangemessen; das von einem h. Eifer erglühte Herz des Heiligen hätte sich überall, auch im kleinsten Dorfe in beredtem Zeugnisse für die Sache des Herrn geoffenbart, nur die Form seiner Beredtsamkeit wäre eine andere geworden; obwohl man sagen muß, sein Streben nach Deutlichkeit und Popularität ist so groß gewesen, daß man ihn überall verstanden hätte. Was ihm, als er von der ersten Predigt weg die Kanzel verließ, ein gutmüthiges Weib sagte: heiliger Vater, predige in Zukunft so, daß ich es auch verstehe — das vergaß er nie wieder. Lutz glaubt ihn wegen mancher Fehler und Mängel in der Darstellung tadeln zu

müssen, er habe sich oft zu weit heruntergelassen und drgl. Mag sein, er hielt eben wie jeder christliche Prediger an dem Grundsatze: utilitas summa lex esto! Und im Uebrigen liegt gerade in den vielen Mängeln der Darstellung, welche sich in seinen Homilien finden, der klarste Beweis, daß ihm die Form das Untergeordnete gewesen. Und somit dürfte sich herausstellen, daß auch der h. Joannes Chrysostomus nicht ausgenommen ist, wenn der mit den Vätern so vertraute Weissenbach über ihre Predigtweise ganz allgemein das Urtheil fällt: 1) Man wird bei den meisten Vätern vergeblich nach attischer Feinheit und römischer Reinheit suchen, sie befolgen lieber die Worte des Apostels: meine Rede und meine Predigt bestanden nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft." — Um auch noch ein Wort von den berühmten französischen Predigern unter Ludwig XIV. zu sagen, bemerken wir, daß ihre Stellung eine so eigenthümliche war, daß sie mit dem gewöhnlichen Maasstabe nicht gemessen werden können. Der Standpunkt der Bildung, auf welchem der Hof stand, mußte berücksichtigt werden, entweder so, daß gezeigt wurde, die christliche Anschauungsweise hemme den Flug der Gedanken nicht, sondern berge eine solche Fülle von Geist, daß alle Geistreichigkeit des Unglaubens davor erblasse, oder so, daß der Eleganz der Bildung die christlichen Ideen in großartiger Einfachheit, gleichsam in dem erhabenen Reize ihrer Nacktheit entgegengestellt wurden. Beide Wege sind wirklich betreten worden; welcher mit größerem Erfolge ist zweifelhaft. So viel ist aber gewiß, wo jene Prediger die Seele in den tiefsten Tiefen erschüttern, da bedienen sie sich jenes grande genus dicendi, welches der h. Augustin so treffend

schildert, und dessen Charakter erhabene Einfachheit mit Verschmähung des Redeschmuckes ist, weswegen es aus der h. Schrift, besonders aus den prophetischen Büchern und den Briefen des h. Paulus besser erlernt wird, als aus den Schriften des classischen Alterthums. Und wenn sie also sprachen, dann rißen sie hin, besonders Massillon, von dem Lutz selber sagt: „Um Vortrag, um Redeschmuck kümmerte er sich wenig, es lag ihm blos daran, mit Einfachheit, Würde und Salbung zu reden, dann mochte die Wirkung seiner Predigten sein, daß die Kritik verstummte, oder aus der Brust des Königs sich ein Wort loswand, wie er es einst zu Massillon gesprochen: „sonst wohl war ich mit den Predigern zufrieden, die ich hörte, seitdem ich aber Sie höre, bin ich mit mir selbst unzufrieden.“ Seien wir aber überzeugt, daß diese großen Männer die Schwierigkeit ihrer Stellung recht wohl begriffen und daß die Last ihrer Verantwortlichkeit oft schwer auf ihnen lag. „Wir selbst mildern auf der Kanzel,“ ruft Massilon in wehmuthsvollem Tone aus, „die Strenge der heiligen Gebote durch menschliche Einfälle, scheuen zu bestreiten, was wir bestreiten sollten; unter dem Vorwande nicht ganz gegen die Wahrheit einzunehmen, zeigen wir die Wahrheit in einer ganz unkenntlichen Gestalt.“ „Lasset ihr Redner,“ ermahnt Bossuet, „auf euere heilige Reden den Balsam der Frömmigkeit und statt jener Spitzfindigkeiten die lebhafte majestätische Einfalt, die süßen Verheißungen und die Salbung des Evangeliums fallen.“ — Dieser Mahnung kam der Missionär Bridaine in ausgezeichneter Weise nach, der vor der höchsten Gesellschaft der Hauptstadt eine Predigt einmal also begann: „In Betracht eines für mich so neuen Publikums sollte ich, meine Brüder, wie es scheint, den

Mund nur öffnen, um euch um Nachsicht zu bitten zu Gunsten eines armen Missionärs, der entblößt ist von jenen Talenten, die ihr verlanget, wenn man Euch von Eurem Seelenheil sprechen will. Ich bin jedoch heute ganz anders gestimmt, und wenn ich gedemüthigt bin, so hütet euch, zu glauben, daß ich mich zu den elenden Beunruhigungen der Eitelkeit erniedrigen lasse. Möge Gott verhüten, daß ein Diener des Himmels je einer Entschuldigung bei Euch zu bedürfen denke! Denn wer Ihr auch sein möget, Ihr seid, was ich, Sünder. Vor Euerem Gott und dem meinigen fühle ich mich gedrungen in diesem Augenblicke an meine Brust zu schlagen. — Bis daher habe ich die Gerichte des Allerhöchsten in Kirchen, mit Stroh bedeckt, verkündet; ich habe die Strenge der Buße Unglücklichen gepredigt, die kein Brod hatten, ich habe den guten Bewohnern des Landes die erschreckendsten Wahrheiten meiner Religion verkündet. Was habe ich gethan, ich Unglücklicher! Ich habe die Armen betrübt, die besten Freunde meines Gottes; ich habe den Schrecken und den Schmerz in diese einfachen und treuen Seelen getragen, die ich hätte bemitleiden und trösten sollen. — Hier dagegen fallen meine Blicke nur auf Große, auf Reiche, auf Unterdrücker der leidenden Menschheit oder verwegene und verhärtete Sünder; ach! hier allein ist es, wo ich das heilige Wort in der ganzen Kraft seines Donners erschallen lassen, und neben mich auf diese Kanzel einerseits den Tod mitnehmen sollte, der uns droht, andrerseits meinen großen Gott, der Euch richten wird. Ich halte heute Euren Urtheilsspruch in der Hand; zittert also vor mir, stolze und übermüthige Menschen, die Ihr mich höret! Die Nothwendigkeit des Heiles, die Gewißheit des Todes, die

Ungewißheit dieser für Euch so schrecklichen Stunde, die endliche Unbußfertigkeit, das letzte Gericht, die kleine Zahl der Auserwählten, die Hölle und dazu die ganze Ewigkeit — die Ewigkeit! sehet hier die Gegenstände, von denen ich Euch unterhalten will, und die ich ohne Zweifel für Euch allein hätte aufsparen sollen. Und was habe ich Euren Beifall nothwendig, der mich vielleicht verdammen würde ohne Euch zu retten? Gott wird Euch erschüttern, während sein Diener zu euch sprechen wird, denn ich habe seine Barmherzigkeit erfahren. Alsdann, durchdrungen von Schrecken wegen Eurer begangenen Ungerechtigkeiten, werdet Ihr Euch in meine Arme werfen, Thränen der Zerknirschung und Reue vergießend, und in Folge von Gewissensbissen werdet Ihr auch mich hinlänglich beredt finden." Welche Erhabenheit, einzig eingegeben durch das Bewußtsein apostolischer Sendung. Man sieht, es gibt eine Einfachheit, welche mit der Würde identisch ist. —

Den Atticismus als die von den heutigen Predigern anzustrebende Form der Verkündigung des göttlichen Wortes betrachten, heißt aber nicht blos den Charakter der christlichen Predigt überhaupt (als welche sich die ihrem Inhalte entsprechende Form von selbst schaffen muß), sondern namentlich die Bedürfnisse der Gegenwart verkennen, welche offenbar fast mehr, als je sonst der Fall gewesen, eine durch Gemeinverständlichkeit und ächt volksthümliches Wesen auf die Massen berechnete Beredtsamkeit fordert. Sie sind ja leider dem Christenthume verloren gegangen oder es bieten wenigstens die Mächte der Finsterniß Allem auf, um sie unwiederbringlich von Christus abzukehren; sie also müssen wieder gewonnen werden, und das wird geschehen, wie die zu Würzburg versammelten Väter sich

aussprechen, „nicht mit eitlem Wortgepränge, sondern mit der Kraft der Wahrheit und der Wärme der Ueberzeugung in der Sprache der h. Schrift, im Geiste der Kirchenväter und nach dem Vorbilde eines Chrysostomus, eines Augustinus, Bernardus und so vieler Meister der christlichen Beredtsamkeit.“ Lutz meint, es liege in der nämlichen Richtung, die Classiker der Griechen und Römer und die Kirchenväter nachzuahmen; so wesentlich aber heidnische und christliche Kunst von einander verschieden, ebenso groß muß der Unterschied zwischen antiker und christlicher Beredtsamkeit gedacht werden. Auch hier gilt, daß Alles seine Zeit hat; der junge Studirende muß die vollendeten Formen des antiken Heidenthums kennen lernen, es ist dies für ihn eine treffliche Geistesgymnastik, und namentlich wird er durch sie von der Geschmacklosigkeit erlöst, die sich mit keiner Art von Beredtsamkeit verträgt. Ist er aber geistig erstarkt, so muß seine Nahrung sein die heilige Schrift und ihre Auslegung in den Schriften der Väter.

Hohe Beachtung verdient von allen Predigern des h. Alphonsus Schreiben an einen befreundeten Ordensgeistlichen, „worin der Verfasser darüber handelt, wie man auf apostolische Weise einfach und mit Vermeidung des erhabenen und verblümten Styles predigen müsse.“ In diesem bis zur Größe einer Abhandlung angewachsenen Briefe, in welchem die kirchlichen Auktoritäten massenhaft benützt sind, kämpft er gegen die Behauptung, daß man sich in der Predigt nicht zu einer durchaus populären Ausdrucksweise herunterlassen, sondern in einem höhern Style bewegen solle, „weil die Gebildeten unter den Zuhörern mehr Rücksicht verdienen, als die Unwissenden, und ein so ausgesprochenes Sichherablassen zum Volke der Würde der Kanzel

entgegen wäre und das Wort Gottes herabsetzen würde.“ Zuerst beruft er sich auf die bekannten Aussprüche der h. Schrift, die dagegen streiten, dann führt er gegen seinen Gegner, einen gewissen Gelehrten, dessen Name in dem Schreiben nicht genannt ist, den gewichtigen Namen eines Muratori in den Kampf, der ein Büchlein von der populären Beredtsamkeit geschrieben. Aus diesem führt er die schlagendsten Stellen an, in welchen der große italienische Gelehrte seine Meinung dahin abgibt, daß die Prediger der populären Beredtsamkeit vor der erhabenen den Vorzug geben sollen, auch wenn sie in Städten predigen. Diese nämlich charakterisirt er so, daß sie sich mit vieler theologischer Wissenschaft, mit geistreichen Bemerkungen, scharfsinnigen Ausschmückungen, prachtvollen Amplificationen, einem erhabenen Style, abgerundeten Perioden, häufiger Anwendung der Tropen und Figuren, kurz mit all dem befasse, dessen sich die alten heidnischen Redner zu bedienen pflegten, — „aber das Alles sind Auszierungen und Spielereien, welche die Schönheit und Würde des Wortes Gottes ersticken.“ Die populäre Beredtsamkeit dagegen erkennt er darin, daß sich die Verwalter der göttlichen Geheimnisse zum Verständnisse des Volkes herablassen und zu demselben auf eine Weise reden, daß Jedermann sie leicht verstehen kann. Und zu einer solchen gemeinverständlichen und sich zur Fassungskraft des Volkes herablassenden Redeweise sei der Prediger nach Röm. 1, 14. verpflichtet, denn wenn er vor einem Publikum, das jedenfalls zu zwei Drittheilen aus Ungebildeten bestehe, erhabene Dinge vortrage, so sättige er nur Wenige, lasse aber den größten Theil seiner Zuhörer hungrig von dannen gehen. Im Uebrigen werde, hofft er, die populäre Kanzelberedtsamkeit auch den Gebildeten

nützen und gefallen; man müsse also eine Beredtsamkeit anwenden, die Allen zum Segen gereiche, Gebildeten und Unwissenden, und dazu werde mehr Geist erfordert, als wenn man nur den Gebildeten zu nützen und ihnen allein zu gefallen suche. Es sei keine Rede davon, daß die populäre Beredtsamkeit der Rhetorik entbehren könne, nein sie bedürfe derselben, aber nicht um die Predigt mit Phrasen anzufüllen, sondern damit man lerne, wie man den Zuhörer überzeugen und rühren könne. Selbst den Zweck der Ergötzung des Geistes, welchen man der Predigt neben denen der Bewegung des Willens und der Belehrung vorsetze, ignorire die populäre Beredtsamkeit nicht, wenn man ihn nicht fälschlich in den schönen Schmuck der Rede, in die geistreichen Bemerkungen, in die zierlichen Perioden und ähnliche Kunstgriffe, sondern wie es sich ziemt, in jenes geistige Vergnügen setze, welches aus dem Anhören einer auf Herz und Willen wirkenden Predigt von selber entspringt. Als Muster einer solchen gemeinfaßlichen und volksthümlichen Beredtsamkeit stellt er dann die heiligen Basilius, Augustinus und insbesondere Chrysostomus auf, während er den hl. Petrus Chrysologus tadelt, weil sein Streben zu sehr darauf gerichtet gewesen, durch Gegensätze und geistreiche Betrachtungen einen zierlichen Styl zu erlangen. Der Figuren, meint dieser Gelehrte, müsse sich der Prediger allerdings bedienen, aber sie sollen zweckmäßig und der Fassungs-Kraft der gemeinen Leute angemessen sein, wie dies beim h. Augustinus der Fall gewesen, der ganz vertraulich zum Volke gesprochen, sich kurzer Sätze bedient, oft fragweise geredet und überhaupt die leichtfaßlichsten Figuren angewendet habe. Auf Muratori aber,

den er um seiner von Niemand bestrittenen Auctorität willen besonders nachdrucksam hervorhebt, läßt er dann eine Reihe von gewichtigen Gewährsmännern folgen, deren Urtheile er zur Bekräftigung des von ihm vertheidigten Satzes anführt, daß der Prediger gesuchte Erhabenheit der Gedanken und die zu große Zierlichkeit des Ausdrucks vermeiden müsse. Um der Wichtigkeit der Sache willen kann ich mir nicht versagen, einige dieser Urtheile anzuführen. Natalis Alexander macht über den Text 1. Cor. 2, 1, die Bemerkung: „Es ist nicht zu verwundern, daß die Predigten Jener, welche auf nichts Anderes bedacht sind, als sie mit wohlklingenden Worten und spitzfindigen Gedanken auszuschmücken, ohne alle Frucht bleiben; denn wer es so macht, der weiß nichts von dem gekreuzigten Jesus, indem er academische Redner zu seinem Muster wählt." Der h. Philippus Neri, Stifter der Oratorianer Congregation, erhob es für diese zum Gesetz, nur Nützliches und leicht Verständliches von der Kanzel vorzutragen, und wenn ihm Einer seiner Untergebenen diesem Gebote entgegenhandelte, so befahl er ihm von der Kanzel zu steigen, wäre er auch mitten in der Predigt gewesen. Der große Thomas von Aquin pflegte zu sagen, die Sprache des Predigers müsse so klar sein, daß sie auch dem beschränktesten Verstande zugänglich sei; und was er in dieser Beziehung von Andern verlangte, übte er selbst, indem er im Predigen dem Fluge seines hohen Geistes Einhalt that und Solches vorbrachte, was die Herzen zu entflammen geeignet war. Der h. Vinzenz von Paul predigte nicht nur selbst sehr einfach, sondern verlangte diese Predigtweise auch dringend von den Seinigen. Cornelius a Lapide (in Luc. 6, 26.) bemerkt, daß die Prediger, welche in gesuchter Weise pre-

digen, sich schwer versündigen, weil sie ihr hohes Amt zu Erlangung eigener Ehre mißbrauchen und das Heil der ihnen anvertrauten Seelen geradezu hindern, die sich bekehren würden, wenn man ihnen das Wort Gottes auf apostolische Weise predigte. Von dem großen Diener Gottes, dem h. Franz von Sales, führt er folgende Worte aus einem Briefe desselben an eine Schwester des Ordens von der Heimsuchung an: „Ich habe am Christtage in der Kapuzinerkirche in Gegenwart der Königin gepredigt; ich versichere Sie aber, daß ich vor all diesen Fürsten und Fürstinnen nicht besser predigte, als in unserer kleinen ärmlichen Kirche von Annecy.“ Deswegen urtheilte auch die Frau von Montpensier von ihm: Die Anderen schweben mit ihren Reden bis in die Luft empor, der Bischof von Genf läßt sich dagegen bis auf die Erde herab, um seiner Leute habhaft zu werden.“ Liguori führt in dem belobten Schreiben auch den bekannten Zug aus dem Leben Tauler's an, der Anfangs in erhabenem Style predigte, später aber, da er durch eine Unterredung mit einem Bettler, den ihm Gott zu seinem Führer gesendet, zu einem vollkommeneren Leben bewegt worden war, und mehrere Jahre gar nicht gepredigt hatte, hierauf, als er dem Verlangen des Bettlers nachgebend die Kanzel wieder bestieg, seinen erhabenen Styl in einen ganz populären umgewandelt hatte. Noch ein anderes recht sprechendes Faktum mag hier angeführt werden. Als der Jesuit Franz Regis in Puy die Mission gab, hielt ein anderer Prediger in der Dom-Kirche die Fastenpredigten; dieser wunderte sich, wie man ihn verlassen könne, um jenen armen und unwissenden Missionär anzuhören. Deshalb begab er sich zu dem Provincial der Jesuiten und sagte: der Pater Regis mag immerhin ein

Heiliger sein, aber seine Art zu predigen ziemt sich nicht für die Würde der Kanzel; seine Sprache ist so gemein, und was er sagt, so trivial, daß er sein heiliges Amt wirklich entehrt. Der Provincial antwortete: ehe wir ihn verurtheilen, wollen wir beide seiner Predigt anwohnen. Nun wurde aber der Provincial von der Kraft, womit der Heilige die Wahrheiten des Evangeliums darlegte, so ergriffen, daß er während der ganzen Predigt nicht aufhörte zu weinen. Beim Herausgehen aus der Kirche wandte er sich an seinen Gefährten und sprach: Wollte Gott, mein Pater, daß alle Prediger eine solche Sprache führten! Lassen wir ihn immerhin in seiner apostolischen Einfachheit fortpredigen, hier ist der Finger Gottes! Auch jener Prediger war so ergriffen, daß er statt den Heiligen zu tadeln, ihm jetzt das verdiente Lob nicht mehr versagte."

Am vollständigsten und geordnetsten aber finden wir die kirchlichen Fingerzeige und Vorschriften, nach welchen sich der Homilet (und nicht weniger der Homiletiker) zu richten hat, in den „instructiones praedicationis verbi Dei" zusammengestellt, welche nach Berabredung der auf dem dritten Provincial-Concil zu Mailand versammelt gewesenen Bischöfe auf Befehl des h. Karl Borromäus, Erzbischofs von Mailand, als Norm für die Verwaltung des kirchlichen Lehramtes allen Predigern der Provinz Mailand zugegangen. Sie sind in dem von Pastor Dr. Westhoff wieder neu aufgelegten Werke: „S. Caroli Borromaei S. R. E. Cardinalis et Archiepiscopi Mediolanensis Pastorum instructiones et epistolae" (Deiters in Münster) abgedruckt zu finden, und müssen jedem Seelsorger dringend empfohlen werden, denn sie sind nichts mehr und nichts weniger als eine vollständige praktische Homiletik. Der erste Titel

dieser instructiones praedicationis verbi divini handelt von den Personen, welchen das Predigtamt obliegt. Der Bischof steht hier voran, wie ja auch die Bestimmungen der Synode von Trient besagen, und wenn es ihm vermöge seiner übrigen Last von Geschäften nicht möglich ist zu predigen, so soll er wenigstens nach alt apostolischem Brauch von Zeit zu Zeit Hirtenschreiben an seine Gläubigen erlassen und Sorge tragen, daß nur tüchtige Priester und Diakonen (welche letztere nicht zu jung sein sollen) mit dem Predigtamte betraut werden. — Der zweite Titel handelt von dem sittlichen Wandel der Prediger. Wie nämlich an der Bundeslade die beiden Cherubim so angebracht waren, daß sie einander gegenüber schauten, so sollen Lehre und Wandel beim Prediger einander entsprechen, er soll ohne Unterlaß sich das Wort des h. Gregor gesagt sein lassen „mundari prius oportet, quam mundare," er soll mit allen Tugenden geziert sein (was nach dem h. Joannes Chrysostomus ausgeführt ist) und von sich sagen können mit dem Apostel: mihi mundus crucifixus est et ego mundo. — Der folgende Titel handelt in sehr einläßlicher Weise von der Wissenschaft des Predigers. Die Anforderungen, welche hier gestellt werden, sind sehr bedeutend. Neben dem, was gewöhnlich und zuerst verlangt wird, finden wir hier noch andere Bedürfnisse zur segensreichen Verkündigung des göttlichen Wortes hervorgehoben.

Der Prediger soll in der Kirchen-Geschichte, namentlich im Leben der Heiligen bewandert sein, die kirchliche Liturgie verstehen und ihrer Bedeutung mächtig sein, er soll casuistische und besonders in der Moral tiefgehende Kenntnisse haben, es sollen ihm zu Gebot stehen die „loci, quibus auditorum animi commoveri atque excitari solent

ad Dei amorem, ad coelestis patriae desiderium, ad poenitentiam, ad scelerum detestationem, ad virtutum studium, ad metum divini judicii, ad spem misericordiae, ad misericordiam caritatemque erga proximum et ad caeteras praeterea affectiones, quae ad coelum excitatae christianas virtutes pariunt. Locos etiam illos tenebit, quae saepissime usu veniunt, utpote de divitiarum et honorum despicientia, de condonandis injuriis, de rebus adversis constanti christianoque animo ferendis, de immoderatis sumtibus aliisque morum erroribus eripiendis." Gut ist es, wenn der Prediger auch hebräisch und griechisch versteht, um die hl. Schrift gründlicher auslegen zu können. Er sollte stets einen Vorrath von populären Gleichnissen aus der uns umgebenden sichtbaren Natur, also vom Acker- und Weinbau, vom Samen, von Sonne, Mond und Sternen, von den Bäumen und Pflanzen überhaupt hergenommen, haben und zu diesem Zwecke auch die verschiedenen Handthierungen der menschlichen Gesellschaft ausbeuten, je nach dem Zuhörerkreise, der ihn umgibt. Aus der kirchlichen Rhetorik (ex ecclesiasticae rhetoricae praeceptis) soll er sich über die Bedeutung und Stellung des Exordiums, über die rechte Art zu disponiren, über die Mittel einer klaren und deutlichen Darstellung belehren und sich an einen angemessenen Vortrag gewöhnen.

Bevor er sein Amt antritt, soll er seine Kräfte kennen lernen, damit er sich weder an ein Thema wage, dem er nicht gewachsen, noch eine Darstellung affektire, die seiner Individualität gar nicht angemessen. Zu diesem Behufe soll er etwa einen sachkundigen Freund zu Rathe ziehen, der ihn freimüthig unter vier Augen auf seine Fehler im Predigen aufmerksam mache. Auch mag er sich einen

vorzüglichen Prediger zum Muster nehmen, übrigens nur in dem, was wirklich gut und trefflich an ihm, nicht auch in seinen Einseitigkeiten. Als bleibende Muster, nach denen er sich zu bilden, soll er übrigens die heiligen Väter sich vorsetzen; an Gregor d. Gr. und Chrysostomus ahme er nach den praktischen Sinn und die Behandlung der Moral, an Leo d. Gr. und Basilius die Erhabenheit, an Gregor von Nazianz das Eindringliche, an Gregor von Nyssa die Feinheit, an Augustinus die Schärfe, an Ambrosius den ruhigen Fluß der Rede, an Bernardus die süße und frommme Sprache, vor Allem aber halte er sich an die ganz bewunderungswürdige und göttliche Beredtsamkeit des hl. Paulus, in welchem die gelehrtesten Väter, Augustinus und Chrysostomus, die höchsten Vorzüge eines Predigers, ja sogar eines Redners vereiniget finden, was sie mit vielen trefflichen Beispielen belegen. — Der Hauptzweck aber, den der Prediger in jeder Predigt verfolgen soll, ist die Rührung und Bewegung der Gemüther, weil die Meisten nicht etwa deswegen sündigen, weil sie die Wahrheit nicht kennen, sondern weil sie von schlechten Affekten beherrscht sind. Deswegen die goldene Bemerkung; dabit igitur operam, ut, quemadmodum per singula corporis membra sanguis diffunditur, ita in omnibus concionis suae partibus quaedam insint, quae ad commovendum valeant.“ Sailer übersetzt diese Stelle in seinen „vermischten Lehren eines erfahrenen Predigers an angehende Prediger“ (Pastoraltheologie II. S. 217) auf eine recht lesenswerthe Weise. — Der 4. Titel spricht von der Vorbereitung des Predigers, die er zur segenvollen Verwaltung seines Amtes mitbringen soll. Ohne Unterlaß muß er jene Wahrheiten vor Augen haben, welche ihm die Erhabenheit seines Berufes vor

Augen legen, z. B. die Wahrheit, daß er der Diener Gottes sei, durch welchen sein heilig Wort aus dem Borne des göttlichen Geistes zur Bewässerung der Seelen übergeleitet werde; die Wahrheit, daß es kein anderes Amt sei, als das der Heiland selbst zum Heile der Welt verwaltet. Gedenkend aber des herben Kampfes, der ihm unablässig vom Satan und der Welt bereitet ist, soll er sich nie auf seine eigene Kraft verlassen, sondern beharrlich sein im Gebete und im Fasten. Am meisten ermuthige ihn in heiligem Dienste das Wort: qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam ejus a morte et operiet multitudinem peccatorum. Er flehe besonders um die Gnade, allen Geist der Eitelkeit und der Ruhmsucht aus dem Herzen bannen zu können, auf daß die reine Absicht die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten zu fördern immer Platz in ihm finde. Weit sei von ihm entfernt das Streben nach einer vornehmeren Kanzel, da ja sein Herr und Meister, wie das Evangelium berichtet, alle Flecken und Dörfer als Prediger durchzogen [1]). — Im 5. Titel wird in ganz concreten Beziehungen veranschaulicht, w i e d e r P r e d i g e r s e i n L e b e n e i n r i c h t e n s o l l, n a c h d e m e r s e i n h e i l i g e s A m t w i r k l i c h a n g e t r e t e n. In seinem ganzen äußeren Verhalten, im Gang und in jeder körperlichen Gebärde zeige er jene Würde, welche sein Stand fordert, ebenso im Gespräch, in der Kleidung. Sein Tisch sei einfach, nie entbinde er sich von den kirchlich vorgeschriebenen Fasten, weil er deren Beobachtung sonst nicht mit Erfolg einschärfen kann, Einladungen zum Essen und Trinken besonders bei L a i e n

1) Fuit haec quondam incredibilis ambitio ethnicorum oratorum!

schlage er aus, überhaupt vermeide er allen vertrauten Umgang mit diesen, die größte Vorsicht aber übe er gegenüber von weiblichen Personen. Er sei wohlthätig, und helfe, wo und wie er im Stande ist, durch Unterstützung, Rath, Trost; aus allen Kräften fliehe er den Vorwurf der Hab- und Gewinnsucht und deswegen nehme er für seinen erhabenen Dienst nichts Zeitliches, nicht einmal Essen und Trinken, es sei denn ein Entschuldigungs-Grund da, z. B. körperliche Schwäche, „non vestem, non indusia, non sudoriala, non caetera id generis sibi quaeritabit." Er halte sein Gemüth frei von allem leidenschaftlichen Wesen, als von Zorn, Eifersucht auf solche Prediger, welche mehr Anklang finden, und wenn seine Zuhörerschaft nur klein an Zahl, so lasse er deswegen nur ja den Muth nicht sinken, denn auch der erhabenste Lehrmeister Christus begnügte sich mit wenigen Schülern, ja hie und da war ihm auch nur eine heilbegierige Seele nicht zu wenig, ihr das Wort des Lebens zu verkünden, wie die Samaritin am Jakobs-Brunnen. Begeisterung und Muth sollen ihn durchglühen, so daß er, wenn es nothwendig ist, nicht nur Beschimpfung und Anfeindung für den Namen des Herrn standhaft zu dulden, sondern sogar dem Tode sich zu unterziehen bereit ist. Um so große Gnaden von Gott zu erlangen, soll er der Entrichtung der canonischen Tagzeiten mit Eifer und Gewissenhaftigkeit obliegen, der Betrachtung ergeben sein und täglich, wenn er nicht gesetzmäßig verhindert ist, das h. Opfer darbringen. — Der 6. Titel bespricht die Vorbereitung auf die einzelne Predigt. Vor Allem muß hier verlangt werden, daß der Prediger nicht mit einer schweren Sünde belastet sein Amt ausübe und so den hl. Geist betrübe. Vor dem Studium bete er nach

dem Vorbild eines h. Thomas von Aquin. Um in der Meditation, welche dem Concipiren der Predigt vorausgehen muß, mit Feuer erfüllt zu werden, soll er sich das Bild des gekreuzigten Heilandes oder des Völkerapostels Paulus vor Augen halten. Bevor er die Kanzel betritt, stelle er sich, um seinen Eifer zu beleben, sein Auditorium als eine hungrige Menge vor, die Brod von ihm bettelt, oder als eine Menge von Kranken und Presthaften, von Blinden, Lahmen, Tauben u. s. w., die Heilung bei ihm suchen. Sich selbst betrachte er als einen Fischer, der mit dem Netz der Predigt so viele Seelen als möglich dem Untergang entreißen soll. Weil das, was man selbst durchdacht, und innerlich erlebt hat, mehr Eindruck hat, so nehme er seine Zuflucht nicht zu fremden Arbeiten. Er befruchte seinen Geist durch die Lesung der Väter, und nehme Bedacht, das h. Feuer, das er aus der Betrachtung, aus dem Gebete, aus der andächtigen Celebration gewonnen, unvermindert mit auf die Kanzel zu nehmen. — Der folgende Titel bespricht, was der Prediger an der heiligen Stätte selbst zu beobachten hat. Es wird ihm empfohlen sich Christum dem Herrn vorzustellen, als ob er dem Prediger gegenüber als Richter im Glanze seiner Majestät sich befinde, auf daß er in seinem h. Amte dessen nie vergesse, der einst Rechenschaft von seiner Haushaltung ihm abfordern wird. Auch nach der Predigt sichere er ihre Frucht durch das Gebet. — Im 8. Titel wird der Predigtritus in Beziehung auf die kirchliche Kleidung rc. genau beschrieben. Der 9. Titel handelt von den Zeiten wann gepredigt werden soll. An und für sich sind gar keine besonderen Zeiten dafür ausschließlich festgesetzt, weswegen apostolische Männer wie Dominikus, Franziskus, Vincentius jede Ge-

legenheit ergriffen haben, auch auf Feld und Acker zu predigen. Zumal der Bischof soll immer und überall die sich ihm darbietende Gelegenheit benützen, seine Heerde mit der Nahrung des göttlichen Wortes zu versehen, also namentlich an den Quatember Tagen, bei Gelegenheit von Bittgängen, bei Jubiläumsfeierlichkeiten, aus Veranlassung der Synodal-Feier, bei der solennen Spendung von Sakramenten, bei feierlichen Weihungen und Segnungen, überhaupt bei jeder bischöflichen Funktion, deren Geheimniß eine Erklärung fordern dürfte. Wird der Bischof von einem Amts-Bruder besucht, so soll er ihn zur Predigt einladen, wie eine alte Kirchensatzung verlangt. — Der folgende Titel ist einer der wichtigsten, er behandelt die Frage, woher der Prediger seinen Stoff zu nehmen habe. In der Regel aus der evangelischen Perikope, doch soll er von Zeit zu Zeit auch die Epistel des Tages benützen. Oefters erkläre er auch den Gläubigen die jeweilig treffenden Kirchengebete; wird aber ein Heiligenfest gefeiert, so hebe er aus dem Leben des Heiligen einige passende Züge zur Nachahmung hervor. Er unterlasse nicht, nach Kräften seine Zuhörer in den Sinn und Geist der kirchlichen Liturgie einzuführen und komme von Zeit zu Zeit auf die Erklärung des Symbolums, des Vaterunsers und englischen Grußes, der 10 Gebote und der heiligen Sakramente zu sprechen. Die Behandlung subtiler Fragen vermeide er, auch behandle er keine lächerliche, unnöthige, unpraktische, der heiligen Stätte unangemessene Gegenstände, bringe Nichts vor, was nicht mit den Einrichtungen, Gebräuchen und altehrwürdigen Gewohnheiten der Kirche und mit den Lehren der bewährtesten kirchlichen Auktoritäten harmonirt, er nehme Nichts auf aus apokryphischen Büchern, aus schlecht be-

glaubigten Legenden, dagegen suche er in dem Leben der Heiligen gerne das, was einem Jeden individuell. Er maße sich nicht an, als Prophet aufzutreten, z. B. die Zeit des jüngsten Gerichts ꝛc. näher zu bestimmen. Profanschriftsteller gehen ihn auf der Kanzel Nichts an, nur ganz selten und mit großer Vorsicht kann er heidnische Philosophen, Dichter ꝛc. anführen, wo ihre Aussprüche mit der christlichen Wahrheit zusammenstimmen. Neuere kirchliche Autoren führe er auf der Kanzel nicht an. Die Citate aus den Vätern seien kurz. Er gebe sich nicht dazu her, Verordnungen der weltlichen Gewalt u. drgl. von der Kanzel zu verkünden. Dann folgen die trefflichsten Vorschriften für die Fälle, da der Prediger tadelnd und zurechtweisend auftreten zu müssen glaubt: ne quenquam nominatim insectetur vel ita verbis depingat, ut quo de loquatur, facile possit auditor animadvertere. Ne in ordinem ullum aut statum aut vitae genus ab ecclesia receptum invehatur. Ne Episcopos aliosve praelatos nec vero civiles magistratus in concione asperius objurget; sed si quando occasio tulerit, pie potius admoneat .... Ne statim, cum concionari ingressus est, sed postquam aliquot concionibus habitis prudentis docti atque religiosi concionatoris nomen adeptus, est ad vitia acrius insectanda se conferat.“ — Der 11. Titel bespricht die Sünden und Laster, welche am häufigsten begangen werden, und deswegen durch die Bemühung vor andern ausgerottet werden sollen. Zum Eingang heißt es hier: „universe peccata omni increpatione exagitet, cruciatus tormentaque perennia ac sempiterna damnatorum exaggeret; saepe mundi res caducas brevique interituras et ejus infinita incommoda ad omnem exagitationem studiose proponat ac recenseat calamitates.

Dann werden die gewöhnlichen schweren Uebertretungen des göttlichen Gesetzes namhaft gemacht, gegen welche der Prediger zu Felde ziehen muß, was jedoch nicht zu allgemein, sondern auf eine concrete und individuelle Weise zu geschehen hat. Schließlich werden die Sophismen namhaft gemacht, durch welche man sich bei Nichterfüllung der evangelischen Gebote beruhigen zu können glaubt, weil es eine besondere Aufgabe des Predigers ist, dieselben in ihrer Nichtigkeit und Schädlichkeit aufzuzeigen. — Im 12. Titel ist die Rede von den schlimmen Gewohnheiten und verführerischen Gelegenheiten, woraus die Sünden hervorgehen. Gemeint sind Theater, Tanz und Spiel, Kleider, Pracht, Gastgelage und drgl., wogegen der Verkündiger des göttlichen Wortes mit dem Schrecken des Evangeliums bewaffnet immer und immer wieder auftreten soll. — Der folgende Titel handelt sehr ausführlich von der Pflicht des Predigers, die Gläubigen zum Empfang der heiligen Sakramente einzuleiten. Hier mag hervorgehoben werden, daß dem Prediger namentlich auch an's Herz gelegt ist, seine Untergebenen über die Bedeutung der Priesterweihe zu unterrichten und ihnen daraus die Pflicht kindlicher Ehrfurcht und gläubigen Gehorsams gegenüber von dem Clerus, insbesondere dem Bischof und Pfarrer, abzuleiten. Er schärfe nach dem Vorgange des h. Papstes Clemens ein das „episcopo subjecti estis velut Domino, nam ipse vigilat pro animabus vestris, ut qui rationem Deo redditurus sit." An den Quatember- und andern Weihetagen sollen die Gläubigen zu eifrigem öffentlichen und Privat-Gebet für die zu Weihenden angehalten werden. So werden dann alle heiligen Sakramente durchgegangen; hinsichtlich

des h. Ehe-Sakraments soll der Prediger bemüht sein, die in vielen Gegenden herrschenden groben Mißbräuche, die bei Einsetzung der Ehen stattfinden, abzuschaffen. — Im 14. Titel werden heilsame Winke gegeben, wie der Prediger zu den christlichen Tugenden und guten Werken anleiten soll. Er hat das nicht nur so im Allgemeinen und obenhin, sondern ganz speciell und so zu thun, daß er auf die Einzelnheiten des Lebens eingeht. Oft komme er auf die evangelischen Räthe zu sprechen und empfehle sie mit Nachdruck, auf die Werke der leiblichen Barmherzigkeit, auf die zur Uebung der christlichen Liebe bestehenden Vereine. Ueber dem leiblichen Almosen vergesse er aber nicht, das geistige einzuschärfen, die brüderliche Zurechtweisung nämlich. Er führe zu der rechten und weisen Abtödtung des Fleisches an, schärfe dringend das Fasten ein, namentlich so weit es von der Kirche geboten ist, empfehle nachdrucksam das Lesen guter und frommer Bücher, kündige dagegen den schlechten den Krieg an, eifere gegen unzüchtige heidnische Bilder und Statuen. Bei der Behandlung moralischer Materien gehe er speciell auf die verschiedenen Standespflichten ein, monebit saepissime parentes, liberos, virum, uxorem, dominum, servum, clericum, laicum, privatum, magistratum ejus officii, quod cujusque proprium erit." Dann werden Winke gegeben, wie die Reichen und Armen, die Vornehmen und Geringen und einzelne Stände auf den Weg des Heiles gewiesen werden sollen. — Im folgenden Titel wird der Prediger belehrt, wie er die Gläubigen mit den kirchlichen Gebräuchen und mit der Art und Weise bekannt machen solle, ihrer Gebetspflicht zu genügen, ihr Morgen- und Abend-Gebet und die übrigen täglichen

Gebete, namentlich auch die für die Verstorbenen recht zu verrichten. Wenn das Glockenzeichen zum h. Meßopfer gegeben wird, sollen diejenigen, welche demselben beizuwohnen verhindert sind, angehalten werden, einen Akt der Reue zu erwecken. Auch die Beobachtung der Ceremonien, welche das Gebet begleiten sollen, soll der Prediger den Gläubigen nachdrucksam an's Herz legen. — Der folgende Titel unterrichtet den Prediger, wie er sich Mühe zu geben hat, Mißbräuche in der Gemeinde zu heben und kirchliche Einrichtungen, Gewohnheiten, Gebräuche zu fördern, und wie er bei solchen Bemühungen in Uebereinstimmung mit dem bischöflichen Kirchenregimente handeln soll. Das Erste muß immer sein, daß der Prediger da, wo er auftritt, sich nach den daselbst im Schwange gehenden Lastern und üblen Gewohnheiten sorgfältig erkundigt und dann mit aller Kraft so lange gegen dieselben donnert, bis er sie mit Gottes Hülfe ausgerottet hat. Oft soll der Prediger seinen Zuhörern auch die Beschlüsse und Verordnungen des Concils von Trient auseinandersetzen, ebenso sei er unermüdlich in Einschärfung der Diöcesanverordnungen. — Die 4. letzten Titel handeln von der Form der Predigt, von der Schicklichkeit, die der Prediger stets im Auge haben muß (daß er solche Dinge, welche seinem Publikum nicht angemessen sind, vermeide), von der sprachlichen Darstellung, endlich von der Aktion und Deklamation. Kein wichtigerer Punkt, der hier zur Sprache kommen kann, ist übergangen, überall wird aufs Einzelnste eingegangen. In dem Abschnitt „de elocutione" wird vor gesuchter, geschmückter, bombastischer, zu bilderreicher, aber auch vor trivialer, tautologischer Sprache gewarnt, „Fati, fortunae infortunii nomina

aliaque id generis ab ecclesiae usu jampridem explosa omnino cavebit.“ Nur mit großer Vorsicht spreche er von den Sünden gegen das 6. Gebot; spricht er von einem Heiligen, so nenne er ihn auch als solchen; er vermeide jede zweideutige, zu concise und dunkle Redeweise. In Beziehung auf den Vortrag wird der davon handelnde letzte Titel also eingeleitet: „De pronuntiatione, gestu, actione ab antiquis rhetoribus permulta tradita sunt: quae exquisito quodam studio perinde consectari, quasi in iis ipsis bene concionandi finis positus sit, hoc longe alienum esse debet a concionatore verbi Dei, cum ii praesertim motus corporis aliquos commonstrarint non modo leves, pueriles sed plane histrionicos ob eamque rem indignos et persona concionantis et autoritate suggesti; qui locus gravissimus est. Quae igitur de toto illo genere isti praeceperunt, eorum tantum, quae ad gravitatis decorique laudem insignia sunt, delectum quendam a concionatore haberi conveniens est, ut aliquid etiam adjumenti inde sibi comparet ad fidelium animos inflammandos studio rei, de qua concionem instituit.“ Dann folgen die einzelnen auch das Kleinste nicht übersehenden Regeln. —

So viel über die Unterweisungen, welche über die richtige Verwaltung des Predigt-Amtes eine kirchliche Autorität gibt, der man von jeher nicht blos für die Provinz Mailand, sondern für die ganze Kirche Bedeutung zugestanden. Wir sind der festen Ueberzeugung, daß wenn jeder Prediger sich mit ihnen bekannt machen, und sie als unverrückbare Richtschnur seiner Thätigkeit achten würde, die Klagen über die Vergeblichkeit des Predigens abnehmen würden. Es liegt eine Zeit hinter uns, da auf die Predigt ein Gewicht gelegt wurde, daß die

Bedeutung anderer Cult-Theile dagegen verkürzt wurde, und deswegen ist die Predigt auch bei manchen Guten in eine Art von Miß-Credit gekommen. Aber mit großem Unrecht, denn wie der hl. Franz von Sales sagt, wenn nur recht gepredigt wird, so kann kaum zu oft gepredigt werden. Der Fehler ist vielfach, daß wir nicht einfach, nicht populär, nicht nach den von der Kirche so deutlich gegebenen Fingerzeigen predigen, so daß unsere geistlichen Reden über die Köpfe hinweggehen, und nicht in die Herzen eindringen. Sollte es mir gelungen sein, durch diese Blätter einen kleinen Beitrag zu der Erkenntniß zu liefern, daß die Homiletik eine durch und durch positive Disciplin sei, und deswegen auch vor Allem aus positiven Quellen zu schöpfen habe, so sollte es mich recht freuen. Nicht als ob ich glaubte, damit eine großartige Entdeckung gemacht zu haben, der Satz von dem positiven Charakter jener Disciplin ist wohl allgemein zugegeben, aber ob die daraus zu ziehenden Folgerungen überall durchgedrungen, daran muß ich im Hinblick auf unsere Compendien der Homiletik einigermassen zweifeln. Den Vorwurf kann man zum wenigsten gegen die Mehrzahl unserer Schriftsteller über Homiletik erheben, daß sie die kirchlichen Quellen nicht gehörig ausgebeutet und anstatt der grünen Weide, welche diese so reichlich darbieten, auf den dürren und langweilenden Formalismus der Schule zu hohen Werth gelegt haben. Es ist und bleibt nun so, daß die Regeln der Homiletik, wenn sie nicht sparsam und concret gestellt und unablässig durch Beispiele erhellt werden, zu nichts Anderem gegeben zu sein scheinen, als daß sie unbeachtet bleiben und vergessen werden. Mast.

II.

Recensionen.

1.

Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Von Dr. F. X. Dieringer, ordentl. öffentl. Professor der katholischen Theologie an der Universität Bonn, wirkl. Erzb. Geistl. Rath und Vicariatsrath zu Köln, Ehrenmitglied der kath. theol. Facultät der Universität Prag. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Mainz, Verlag von Kirchheim und Schott. 1850. Preis 4 fl. 40 kr.

Daß von diesem Lehrbuche, dessen erste Erscheinung in dem dreißigsten Jahrgang unserer Zeitschrift, 1848 S. 279 f. angezeigt wurde, nach zwei Jahren eine zweite Auflage nothwendig war, ist wohl der beste Beweis nicht nur seines vielfachen Gebrauchs sondern auch seiner Brauchbarkeit. —

Ueber das Verhältniß dieser zweiten, vermehrten und verbesserten Auflage zur ersten bemerkt der H. Verfasser selbst voran, daß die ganze Systematisirung dieselbe geblieben sei, und setzt bei: hätte ich den Fingerzeig eines Beurtheilers in Bruns „Neuem Repertorium“ XIV. 3. folgen

wollen, so mußte freilich eine radicale Revolution vorgenommen werden. Da aber die katholische Kirche weder einem mystischen, noch einem speculativen Pantheismus zugethan ist; so konnte ich von diesen Rathschlägen keinen Gebrauch machen. In andern Stücken habe ich gerne die Bemerkungen jenes Beurtheilers berücksichtiget. Seine zwei Behauptungen, erstens ich sei stockkatholisch, und zweitens, auch bei mir sei „das katholische Princip bereits durch die Wissenschaft, wie sie unter dem Einflusse der evangelischen Kirche sich gestaltet habe, gebrochen," heben sich gegenseitig auf, und alle von ihm angerufenen Belege habe ich durch Lehrentscheidungen der katholischen Kirche gedeckt. Solche evangelisirende Neuerung gibt er mir z. B. in dem Satze Schuld: die Reue wirke auch ohne Vollziehung des Sacramentes, wenn nämlich diese nicht möglich sei, Sündenvergebung. Ich aber hatte gesagt, daß die Kirche der „vollkommenen," das Begehren nach dem Sacrament einschließenden, Reue die Gnade der Sündenvergebung zuspreche, und hatte mich hiefür auf Conc. Trid. Sess. XIV. cap. 4. de poenit. bezogen, wo diese Lehre klar und bestimmt vorgetragen ist.

Die erheblichsten Veränderungen in dieser neuen Auflage bestehen in Bereicherung des den Noten zugetheilten Materials, in genauerer Ausführung einzelner dogmatischer Bestimmungen mit Rücksichtnahme auf die jüngsten literarischen Leistungen, und in der Ausfüllung einzelner sich darbietender Lücken. Die Bereicherung der Noten entsteht aus der Vermehrung der beweisenden Schriftstellen, im Gleichen aus Zusätzen von Väterstellen, bisweilen werden zur Erläuterung auch philologisch-exegetische Erklärungen beigefügt, oder es wird an geeigneten Orten das Eigen-

thümliche der ältern scholastischen Theologen in der Behandlung gewisser Begriffe bemerklich gemacht.

Eine genauere Ausführung einzelner dogmatischer Bestimmungen findet sich in der Lehre von der Erschaffung und dem Abfall der Engel, so wie in der Vorbereitung der Erlösung. Zu §. 138, welcher von den Sacramentalien handelt, ist S. 650 eine Anmerkung hinzugekommen, in welcher das Verhältniß zwischen den Sacramenten und Sacramentalien kurz und treffend so angegeben wird: 1. Beide beruhen auf der göttlichen Sendung der Kirche, jene beruhen auf specieller göttlicher Anordnung, diese auf der ihr im Allgemeinen gewordenen Stellung und Ermächtigung. 2. Beide gründen im Verdienste des Erlösers, und vermitteln seine Gnade: jene beziehen sich vornämlich auf die Heiligung des Geistes, diese auf die Erhebung der leiblichen Creatur und auf die allgemeine Ausscheidung und Ausstattung und Kräftigung des Geistes. 3. Beide sind um unseres Heiles willen: jene sind gemäß göttlicher Stiftung nothwendig, diese förderlich. 4. Beide haben ihre Wirkung kraft göttlicher Verheißung und nicht blos aus der subjectiven Würdigkeit des Spenders und Empfängers: jene aber vermittelt die Kirche in kategorischer, diese in deprecatorischer Weise. 5. Beide besitzen Materie und Form: jene in gebundener, diese in der von der Kirche erwählten Ordnung.

Die bedeutendsten Zusätze hat der §. 139 erhalten, welcher von der Leitung der Gemeinde durch das kirchliche Hirtenamt handelt. Hier waren in der ersten Ausgabe die Functionen dieses Amtes nach der zweifachen Seite der Kirche, als einer rechtlichen Corporation mit einer bestimmten von Gott selbst gegebenen Verfassung, und zugleich als

einer rein ethischen (religiös-ethischen) Lebensverbindung, nur angedeutet worden; hier in der zweiten Auflage ist die Begründung der rechtlichen und sittlichen Bestimmungen, welche durch die hirtenamtliche Wirksamkeit zum Vollzuge gebracht werden, in folgende Hauptsätze als die dogmatische Grundlage des christlichen Kirchenrechts und der Ethik zusammengefaßt: 1. Die Kirche hat das unveräußerliche Recht der Existenz und der Vollziehung ihrer Aufgabe; denn da sie eine unmittelbar göttliche Stiftung ist, und ihre Sendung auf alle Zeiten lautet, so kann es kein höheres Recht geben, wodurch ihre Berechtigung aufgehoben, und keine Veranlassung, durch welche ihr Beruf als erloschen beseitigt würde. — 2. In Beziehung auf die Ordnung des socialen (staatlichen) Lebens, in welchem Verhältnisse zu ihr die Kirche sich auch immer befinden möge, bleibt sie in der Vollstreckung ihrer Sendung durchaus selbstständig und unabhängig; denn von der sündhaften Welt darf sie sich nicht bestimmen und beherrschen lassen, und da wo Christus die Welt sich unterworfen hat, kann es ohnehin keine höhere Auctorität geben, als die, womit Christus selbst seine Stellvertreter betraut hat. — 3. In Allem, was auf unmittelbar göttlicher Anordnung beruht, besitzt das Hirtenamt der Kirche nur das Recht der Dollmetschung und Vollziehung. Dazu hat die Kirche den Geist empfangen, damit sie in das, was Christi ist, ein- und nicht von demselben abgeführt werde; deshalb bewahrt sie die heilige Hinterlage unverbrüchlich, hält das Ueberkommene fest in seiner Ursprünglichkeit, selbst auf die Gefahr hin, daß sie das Widerstrebende ihrer Gemeinschaft berauben müßte. — 4. In Allem, was nicht göttlichen Rechtes ist, hat sie die Gewalt durch gesetzgebende, regierende und richterliche Thätigkeit

ihre Sendung an den Gläubigen zu vollziehen. Dieß folgt aus der Stellung der Kirche, kraft deren sie von Gott unmittelbar mit Auctorität ausgerüstet ist, um so mehr, als selbst diejenige Auctorität, welche nur mittelbar göttlicher Anordnung ist (die weltliche), innerhalb ihrer Sphäre mit solcher Gewalt ausgerüstet ist. Daher besitzt und übt die Kirche das Recht der Gesetzgebung in Sitten und Zucht, sie leitet und führt die Gemeinden nach dem göttlichen und kirchlichen Recht, sie erkennt in den einschlagenden Rechtsfragen, und entscheidet mit richterlicher Machtvollkommenheit. — Durch diese auf der göttlichen Sendung der Kirche ruhenden Principien hängt die Dogmatik mit der christlichen Ethik und dem Kirchenrechte zusammen.

Drey.

2.

Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Principien in intellectueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab. Von Dr. Fr. A. Staudenmaier, Domkapitular, Geh. Rath und Professor der Theologie an der Universität Freiburg. Freiburg im Breisgau, in der Fried. Wagner'schen Buchhandlung. 1851. XXXII u. 530 S. 8. Preis 2 fl. 42 kr.

Schon vor 5 Jahren, als der Herr Verfasser seine Schrift „zum religiösen Frieden der Zukunft“ herausgab, wies er mit aller Kraft auf das falsche, antichristliche, ja dämonische Princip hin, das seit d. J. 1789 in der Welt

zur Geltung gekommen sei und eine schreckliche Katastrophe nothwendig nach sich führen müsse, wenn man nicht schleunig zu dem einzigen Rettungsanker, dem positiven Christenthume greife. Viele und sehr Viele theilten damals schon die gleiche Ueberzeugung; aber gerade von denen, welche am Staatsruder saßen, wurden solche Mahnungen meist nicht beachtet, denn manche von ihnen waren diesem falschen und antichristlichen Princip selbst innerlich verfallen und dienstbar. Im Wahne, den Glanz der Krone zu vermehren, haben sie den Kampf gegen den Altar nicht ungerne gesehen, oft sogar eifrig unterstützt (videatur die staatliche Hätschelung des Rongeanismus), und den Triumph ihrer Staatsweisheit in Lähmung, Schmälerung und Niederhaltung einer warm-religiösen Ueberzeugung gesucht. Sie haben Kälte gewünscht, und Sturm bekommen. Die Folgen ihres thörichten Treibens sind ja nicht ausgeblieben und es hat sich dabei gezeigt, daß der Altar fester stehe als der Thron, und daß der Angriff auf den erstern am meisten dem letztern schade. — Manche der früher bethörten Staatsmänner sehen dieß jetzt ein und namentlich hat jene katholische Großmacht, welche früher den Kleinern als Muster und Beispiel der Kirchenknechtung und Verkehrtheit voranleuchtete, jetzt das Panier der wahren Staatsweisheit, die zugleich mit der Gerechtigkeit nur identisch ist, ruhmwürdig aufgepflanzt. Leider können wir nicht das gleiche Lob bis jetzt auch allen kleinern Staaten spenden, und wenn manche ihrer politischen Künstler gegenwärtig zu unserem Verwundern häufig von Nothwendigkeit der Religiosität und des positiven Christenthums reden, so will uns dieß oft gar zu sehr nur an die Scheinbekehrung eines Sünders auf dem Krankenbette gemahnen. Andere dagegen zeigen deutlich

und offen, daß sie nicht das Geringste in dieser Beziehung gelernt haben, daß die zwei letzten Jahre an ihrem Geiste spurlos vorübergegangen, und daß sie, sobald sie wieder fest sitzen, das thörichte Spiel unverändert aufs Neue anfangen wollen. Da wird wieder tabellisirt, rubricirt, instruirt, organisirt und modificirt — aber es bleibt beim Mechanisiren und Machiavellisiren, und statt die Kirche in ihrer Einwirkung auf die Menschheit angelegentlichst zu unterstützen, damit endlich wieder jener bessere Grund gelegt werde, auf dem erst alle Bürgertugenden aufblühen können, statt dessen ist mancher Staatshämorrhoidarius wieder voll Eifersucht auf die Kirche, und beschnipfelt ihre Rechte wieder mit größerer Wonne, als der Schacherjude die Dukaten.

Herr St. hat wohl Gelegenheit gehabt, dieß in ziemlicher Nähe zu sehen, deßhalb tritt er nochmal als religiös-politischer Schriftsteller auf und zeigt in dem vorliegenden Werke, daß jenes falsche, dämonische und unheilschwangere Princip nicht erst seit der französischen Revolution i. J. 1789, sondern schon seit 18 Jahrhunderten unter uns spuckt, daß es bis jetzt stets die gleichen Wirkungen hervorgebracht und stets dieselben unglücklichen Folgen im Leben und in der Geschichte gehabt habe.

Dieses falsche, dämonische Princip ist aber nichts anderes, als der Abfall vom Christenthum, vom christlichen Gesetz und der christlichen Ordnung, das moderne Heidenthum und das moderne Judenthum, beide von den gleichnamigen großen Erscheinungen des Alterthums wesentlich verschieden und viel tiefer stehend, viel irreligiöser als diese.

Dieser Abfall vom Christenthum aber begann mit dem Gnosticismus und Manichäismus, welche nicht etwa zwei christliche Häresien im gewöhnlichen Sinne des Wortes,

zwei unrichtige Auffassungen der christlichen Wahrheit, sondern zwei absolut feindliche Gegner des Christenthums waren und sind. „Wie nämlich das Christenthum sich den Zweck setzt, das Heidenthum aufzuheben; so setzen sich der Gnosticismus und Manichäismus — diese neuen Gestalten des Heidenthums — den Zweck, alles Christliche zu zerstören, seine Dogmen wie seine Sitten zu vernichten. Diese beiden Systeme sind ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach die verworfensten und schreckhaftesten geistigen Gestalten, die in der Zeit aufgetreten sind und gewirkt haben. Es trat in ihnen, wie noch nie, ein Geist der Blasphemie, der Lüge, der Unsittlichkeit und Gesetzlosigkeit auf, welcher die zügellosesten Ausschweifungen des Fleisches nicht für Sünde, sondern für etwas Erlaubtes erklärte .... Der Triumph der Kirche über diese Gestalten ist zugleich zum Triumphe der Menschheit über ihren ärgsten Feind geworden. Denn im umgekehrten Falle, im Falle des Sieges nämlich dieser dämonischen Gestalten über die Kirche und die Menschheit selber, wäre über die letztere eine Katastrophe hereingebrochen, die sicher allem wahrhaften menschlichen Sein und Leben, jedem sittlichen Gesetz und aller heiligen Ordnung ein Ende gemacht hätte." S. XXIV.

Glücklicher Weise hat die Kirche den Gnosticismus und Manichäismus besiegt; allein sie hat beide „zwar besiegt, aber nicht zerstört; sie leben fort, und es fehlte noch nie an ihren Bestrebungen, eine stets furchtbare Macht des Bösen zu entwickeln, um in der Menschheit und mit ihr zu dem gesteckten verderblichen Ziele zu gelangen." S. XXV. Als solche Fortsetzungen des Gnosticismus und Manichäismus erkennt Herr St. nicht blos die bekannten

manichäisch-gnostischen Systeme des Mittelalters, vielmehr, und das ist eben sein Hauptsatz, verband sich der Gnosticismus und Manichäismus mit der Philosophie, besonders der pantheistischen, und erzeugte so den Antinomismus, Communismus und Socialismus. Ja, die ganze Grundanschauung unserer irregeführten Zeitgenossen ist gnostisch manichäisch. — Den Beweis für diese Behauptung soll die gegenwärtige Schrift liefern und zugleich zeigen, „welches die Natur der Principien sei, an die man sich heute so sehr hingibt, in welcher Weise diese Principien unter allen Umständen, an allen Orten und in allen Zeiten wirken, und wie sie künftig die ganze sittliche und sociale Ordnung zerstören werden, wenn man sie fortwirken läßt.“ S. XXVII.

Der Verfasser hat jedoch diesen geschichtlichen Beweis nicht in der gewöhnlichen Weise geführt, so daß er mit der Schilderung des Gnosticismus und Manichäismus angefangen und das Fortwuchern dieses falschen Princips und Antichristenthums im Ablauf der Zeiten stetig dargestellt hätte. Er hat vielmehr einen andern Weg eingeschlagen, hat in 3 großen Abhandlungen a) die religiöse, b) die sittliche, und c) die sociale Gefahr der Gegenwart geschildert, und in dieser Schilderung zugleich die des Gnosticismus und Manichäismus mitgegeben. Daß dieses Verfahren nicht Jedermann ganz gefallen werde, hat der Verf. selbst geahnt, übrigens handelt es sich ja unseres Erachtens nicht so fast darum, ob die falschen und antichristlichen Theorien und Bestrebungen der Gegenwart mehr oder weniger mit dem Gnosticismus und Manichäismus verwandt sind oder nicht, die Hauptsache ist, zu zeigen, daß sie die Religion, Sittlichkeit und Societät in Deutschland wirklich

gefährden, unsere ganze Bildung und Gesittung untergraben und sie umzustürzen drohen, und dieß hat der Hr. Verf. wirklich gethan und geleistet.

In der ersten Hauptabtheilung, der übrigens noch eine kleinere Abhandlung über die Bedeutung, den Ernst und die Gefahr der Gegenwart im Allgemeinen vorangeht, zeigt er, wie die Religion Deutschlands in hohem Grade bedroht sei: a) von der pantheistischen Philosophie Hegel's und noch mehr Ludwig Feuerbach's, aus dessen Schriften reichliche Auszüge beigebracht werden; b) von der negativen Kritik der HH. Strauß, Bruno Bauer u. A., deren Richtung und Resultat der Hauptsache nach geschildert wird. Die Religion Deutschlands sei dann weiter bedroht c) durch das Herüberwirken des Pantheismus und Atheismus auf das Gebiet der Politik, der Naturwissenschaften und Poesie. Hier sind es die politischen Schriften und Bestrebungen der Gebrüder Bruno und Edgar Bauer, ferner Proudhon's und C. Grün's, sodann die materialistisch-physiologischen Briefe des bekannten Carl Vogt, endlich die poetischen Werke von Fr. v. Sallet, Gutzkow und Leopold Scheffer, welche als Beweise für die Existenz jenes antichristlichen Princips von unserem Verfasser aufgeführt, geschildert und theilweise excerpirt werden. — Man sieht leicht, wie viel des Interessanten schon diese Abtheilung enthält.

Bis hieher war vorliegende Schrift schon früher, vor dem Jahr 1848, in der Freiburger Zeitschrift für Theologie (Band XVII. Heft 1.) erschienen, und der große Zeitintervall, der zwischen der Abfassung dieser und der folgenden Abtheilungen verlief, hat einzelne Ungleichartigkeiten und Wiederholungen gewissermassen nothwendig zur Folge gehabt.

Namentlich gehört das historische Moment: die Anknüpfung der falschen Weisheit unserer Zeit an den Gnosticismus und Manichäismus, eigentlich erst den späteren Abtheilungen des vorliegenden Werkes, nicht auch schon der älteren Partie an.

In der zweiten Haupt-Abtheilung, von der sittlichen Gefahr handelnd, wird gezeigt, wie zunächst der altgnostische und manichäische Abfall vom Christenthum, wie sodann später im Mittelalter eine ganze große Reihe verwandter Sekten, namentlich die Brüder und Schwestern des freien Geistes und zahlreiche falsche und pantheistische Mystiker, alle Fundamente des sittlichen Lebens untergraben, namentlich Eigenthum und Ehe aufgehoben, Güter- und Frauengemeinschaft eingeführt, und den concubitus promiscuus, selbst Blutschande, nicht blos für etwas Adiaphoristisches, sondern sogar für einen h. Akt erklärt, und in ihren Cultus aufgenommen haben. Hier ist sichtlich der grellste Gegensatz gegen die christliche Moral. — Aber auch die spätere pantheistische Philosophie seit Spinoza, zeigt der Verfasser weiter, hat eine oppositionelle Stellung gegen das sittliche Leben und drohet diesem nicht geringe Gefahr.

Zum Belege dafür werden ziemlich reichliche Auszüge aus Spinoza, Hegel und seinen Schülern und Anhängern mitgetheilt, und gezeigt, wie von diesen Systemen und Männern der Begriff der Sünde aufgehoben, die Nothwendigkeit der Sünde und des Bösen gelehrt, und die Sünde als ein „wesentliches und nothwendiges Moment im Processe der Idee, also im göttlichen Lebensproceß," oder „als das Insichgehen des natürlichen Daseins des Geistes" aufgefaßt worden sei. Auch vergaß der Verfasser nicht, die bekannte leichte Hegel'sche Sündenabsolution an-

zuführen. Hegel meint nämlich, „der Mensch solle und müsse sich mit dem Allgemeinen, und dem was hiefür zu thun ist, nicht aber mit sich und seiner Sünde beschäftigen. Wem nun aber jenes schlechte Ideal (das christliche und ascetische) vorschwebe, der finde freilich die Menschen immer mit Schwäche und Verderbniß behaftet; die gewöhnlichen Menschen machen nämlich aus Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger sehe, und meinen irrig, solche Schwachheiten und Fehler seien noch vorhanden, haften noch, wenn man sich auch nichts mehr daraus mache. — Der Mensch, der sie hat, fährt Hegel fort, ist unmittelbar durch sich selbst absolvirt, insofern er nichts daraus macht.“ (Gesch. d. Philos. Bd. II. S. 274.)

Zum Schlusse bespricht der Verfasser noch jene Theorien der Fleischesemancipation, welche in unsern Tagen von Literaten, Halbphilosophen, Dichterlingen und Politikasters, namentlich den „Literaturjuden“ vertreten, den Olymp der christlichen Moral zu stürmen gesucht haben. Als ihr Hauptrepräsentant wird Heinrich Heine aufgeführt, und unter Anderem aus seinem „Salon“ (II, 132 f.) folgende sehr bezeichnende Stelle mitgetheilt: „Wir kämpfen nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen. Wir wollen keine Sansculotten sein, keine frugalen Bürger, keine wohlfeilen Präsidenten; wir stiften eine Demokratie gleichherrlicher, gleichheiliger, gleichbeseligter Götter. Ihr verlanget einfache Trachten, enthaltsame Sitten und ungewürzte Genüsse; wir hingegen verlangen Nectar und Ambrosia, Purpurmäntel, kostbare Wohlgerüche, Wollust und Pracht, lachenden Nymphentanz, Musik und Komödien.“

Aus dem bisher Ausgeführten konnte nun der Verfasser ein Facit in Betreff auch der socialen Verhältnisse ziehen. Wenn nämlich das falsche Princip, das so viele unserer Zeitgenossen beherrscht, einerseits die Religion, und andrerseits die Sittlichkeit untergräbt, so ergibt sich daraus mit Nothwendigkeit auch der Umsturz der socialen Verhältnisse; die religiöse und die sittliche Gefahr hat auch die sociale zu ihrer nothwendigen Folge. Der Pantheismus erzeugt Atheismus und Materialismus, vernichtet dadurch die Religiosität und Sittlichkeit, untergräbt aber damit zugleich die Fundamente der bürgerlichen Gesellschaft. So einleuchtend dieß aber schon an sich ist, so hat der H. Verf. doch für gut gefunden, es in großer Ausführlichkeit ex professo noch nachzuweisen und hat darum in der dritten Hauptabtheilung, bei weitem der größten und umfangreichsten, die sociale Gefahr geschildert, die aus dem irreligiösen und widerchristlichen Principe zu allen Zeiten entstanden sei und entstehe. Diese Abtheilung, vielleicht die anziehendste im ganzen Buche, enthält eine Menge sehr interessanter Details über die staatsgefährlichen Doctrinen der Antinomisten, Socialisten und Pantheisten aller Zeiten. Außer den alten und mittelalterlichen Secten werden aus dem Beginne der sogenannten Reformationszeit die Wiedertäufer, die Libertiner und David Joris hier aufgeführt und ihre Theorie und Praxis geschildert. Darauf wendet sich der Verfasser zu den philosophischen Systemen von Hobbes und Spinoza, dann zu den ebenso gefährlichen als oberflächlichen Lehren der Freidenker: Thomas Morgan, Toland, Voltaire, Helvetius, Rousseau, Sieyes, Mably, Brissot u. A. — Noch interessanter sind sofort

seine Mittheilungen über den Saint-Simonismus, über den Socialismus von Fourier, Robert Owen und Proudhon, über das System Lamennai's, die Theorien von Coussin, Jouffroy, Michelet, Lerminier u. A. Auch das System Hegel's und seiner Schüler kommt wieder zur Sprache und sein destruirender Einfluß auf die sociale Ordnung wird geschildert. Den Schluß dieser Abtheilung endlich bilden Mittheilungen über die Lügen- und Betrugsliteratur der neuesten Zeit, die sogenannten Enthüllungen über die Geburt und den Tod Christi ꝛc. betreffend. Auch die Bestrebungen und Plane der demokratischen Arbeitervereine werden nicht vergessen.

Mit Beendigung dieser dritten Hauptabtheilung hatte der Verfasser wie uns scheint, seinen Zweck eigentlich erreicht und seinen Grundgedanken durchgeführt. Er schließt jedoch noch zwei weitere Abhandlungen an, wovon die eine „das Bild der Gegenwart,“ die andere „die einzige Rettung“ überschrieben ist. Auch hierin treffen wir wieder viel Schönes, Wahres und Beachtungswerthes, nur will uns scheinen, daß die Schilderung des Systems von Mazzini und Anderes mehr in den Abschnitt von der socialen Gefahr, als an diesen Platz gepaßt hätte. Ganz einverstanden sind wir dagegen mit dem Hauptinhalte des Kapitels über „die einzige Rettung,“ daß nämlich diese nur liege im „positiven Christenthum, welches in der von Gott gestifteten Kirche ist, wirkt und lebt.“

Hefele.

3.

Pastoraltheologie. Durch Dr. **Jos. Amberger**, Regens im Klerikalseminar in Regensburg. Erstes Buch, Grundlegung. Mit oberhirtlicher Gutheißung. Regensburg, Papier, Druck und Verlag von Fr. Pustet. 1850. 224 S. Pr. 54 kr.

Die theologische Literatur sowohl der Katholiken als Protestanten hat aus den letzten Jahrzehnten verschiedene Werke aufzuweisen, die sich theils über das Ganze theils über einzelne Zweige der Pastoraltheologie verbreiten. Aber dieselbe als eine eigene Wissenschaft neben den andern theologischen Wissenschaften zu behandeln, darauf haben beinahe Alle entweder stillschweigend oder ausdrücklich verzichtet. Unter den Katholiken hat Graf in seiner Schrift: „Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der practischen Theologie. Tübingen bei Laupp 1841“ auf diesen Uebelstand mit Nachdruck aufmerksam gemacht, und die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung der practischen- oder Pastoraltheologie darzuthun gesucht. Allein Graf ist bei diesem kritischen Theile stehen geblieben, und hat die wissenschaftliche Construction der practischen Theologie nach den von ihm aufgestellten Principien bisher wenigstens noch nicht ans Tageslicht treten lassen. Es kann ihm aber das Verdienst nicht abgesprochen werden, zu einer neuen Behandlung der Pastoraltheologie einen Anstoß gegeben zu haben, ein Verdienst, das auch der protestantische Theologe Alex. Schweizer [1]) anerkennt. Amberger hat den Grundgedanken Graf's adoptirt, und

1) Siehe: Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche. Systematisch dargestellt von Alex. Schweizer, Dr. u. Prof. der Theologie ꝛc. Leipzig 1848.

sucht nun in einem Pastoralwerke, von dem die erste Abtheilung vor uns liegt, auf demselben ein wissenschaftliches Gebäude der Pastoraltheologie aufzubauen. Von dieser ersten Abtheilung zu schließen, die nur die Grundlegung der Pastoraltheologie enthält, darf man von dem Verfasser etwas recht Gutes erwarten.

Die Pastoraltheologie ist ihm „die Wissenschaft der göttlich-menschlichen Thätigkeit der Kirche für den Auf- und Ausbau des Reiches Gottes auf Erden.“ Man sieht alsobald, daß diese Definition von denen wesentlich abweicht, welche wir in den Pastoraltheologien von Schwarzel, Reichenberger, Hinterberger, Herzog, Gallowitz, Brockmann und A. finden; nach diesen ist sie weiter nichts als eine Anleitung zur Ausübung des geistlichen Berufes, eine Zusammenstellung von Regeln für den Prediger, Katecheten, Liturgen u. s. w., sie ist weder Wissenschaft, noch macht sie Anspruch darauf, es zu seyn. Demgemäß wäre die Pastoral in der Reihe der theologischen Wissenschaften nicht ein nothwendiges Glied, sondern eine zufällige Disciplin, die eben so gut auch fehlen könnte, wenn es nicht unter den Theologen einige Ungeschickte gäbe, die für ihre Pastoration einer Anweisung und Anleitung bedürften. Es ist nicht zu leugnen, daß bei derartigen Anleitungen der geistliche Beruf leicht den Anstrich von etwas Handwerksmäßigem bekömmt. Nur dadurch, daß die Pastoraltheologie auf einen höhern Standpunkt erhoben, und aus den rechten Principien abgeleitet und auf denselben aufgebaut wird, gewinnt man auch eine höhere Anschauung von dem geistlichen Berufe und den geistlichen Thätigkeiten.

Der Begriff, wie ihn unser Verfasser von der Pastoral-

theologie aufstellt, fällt fast wörtlich mit dem von Graf Gegebenen zusammen, welcher die praktische Theologie als „die Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Thätigkeiten zur Erbauung der Kirche“ [1]) erklärt. Mit dieser Begriffsbestimmung kann man sich zufrieden erklären, man kommt mit derselben wenigstens hinaus über die bisherig gewöhnliche oberflächliche Auffassung der praktischen Theologie; sie verläßt den Boden eines bloßen Regulativs für die geistliche Berufsthätigkeit, und sucht sich eine Grundlage zu geben, auf der aufgebaut sie als eine selbstständige theologische Wissenschaft neben den andern auftreten kann. Diese Wissenschaft ist dann nicht bloß eine Anleitung für den geistlichen Stand zur Einführung in seine Amtsthätigkeit, sondern ist sich Selbstzweck, sie hat Intresse, die göttlich-menschliche Thätigkeit der Kirche um ihrer selbst willen darzustellen. Daß diese Darstellung zugleich für denjenigen, der in das geistliche Amt eintritt, eine Anregung, richtige Auffassung seiner Amtsthätigkeit und Einweisung in dieselbe enthält, ist der untergeordnete Zweck. Soll die praktische Theologie zur ebenbürtigen Wissenschaft mit den Uebrigen in dem Systeme der theologischen Disciplinen erhoben werden, so muß man sich von dem Gedanken losmachen, als ob sie bloß für diejenigen dasei, welche in den pastoralen Beruf eintreten wollen, oder schon eingetreten sind. Wie die Dogmatik den in der Kirche liegenden Glaubensstoff systematisch ordnet und darstellt, und in dieser Darstellung ihre nächste Aufgabe erfüllt, so muß auch die praktische Theologie in der systematischen Darstellung des ihr zugewiesenen Stoffes in der Kirche

1) Graf, Kritische Darstellung rc. p. 126.

ihre nächste Aufgabe und ihren höchsten Zweck erkennen; und wie die Dogmatik außer jenem ersten Zwecke auch die Aufgabe hat, diejenigen, welche ein kirchliches Amt übernehmen wollen, allseitig in den Glauben der Kirche einzuführen, so soll auch die practische Theologie besonders den Kirchendienern nutzbringend seyn. Mit der Begriffsbestimmung hat unser Verfasser den alten Boden verlassen, aber durch verschiedenerlei Aeußerungen, die sich an dieselbe anschließen, macht er sich von der bisher gewöhnlichen Anschauung, als ob die Pastoraltheologie nur eine Anweisung enthalte, „wie der Geistliche als Stellvertreter Christi und als Organ der Kirche walten solle“ p. 9, nicht ganz los, und wir müssen wohl auch zugeben, daß die practische Theologie mehr als jede andere theologische Wissenschaft auf die Brauchbarkeit und Nutzbarkeit für denjenigen Rücksicht nehmen muß, der zur Führung eines geistlichen Amtes in der Kirche sich befähigen will. —

Ob in der Definition der Beisatz „für den Auf- und Ausbau des Reiches Gottes auf Erden“ als Zweckbestimmung der in der Pastoraltheologie zu beschreibenden Thätigkeit, ganz passend sey, will ich dahingestellt seyn lassen. Es könnte scheinen, als ob Predigt, Katechese und Liturgie nicht in sich selbst ihren Zweck und ihr Genüge fänden, sondern nur die Kirche in die Zukunft hineinbildeten. Zudem ist bei diesem Beisatze der Thätigkeit der Kirche auf die Einzelnen und die Gemeinden nicht Bedacht genommen und ist er somit doch nicht genügend. Wir würden daher diesen Beisatz weglassen und etwa sagen: „die practische Theologie ist die wissenschaftliche Darstellung des fortgesetzten Wirkens Christi in der Kirche durch seine stellvertretenden Organe.“ —

Die in Rede stehende Wissenschaft wird von dem Verfasser Pastoraltheologie genannt, und er rechtfertigt diese Bezeichnung, wenn er p. 33 sagt: „die Kirche erbauet sich, das ist: Jesus Christus, der gute Hirt, der sein Leben hingegeben hat für seine Schafe, sammelt sich fort und fort durch die Kirche und in der Kirche seine Heerde, suchet auf die verlornen Schafe, weidet sie durch sein Wort, nährt sie mit seinem Blute, wachet über sie, und bietet sich als Opfer für sie dar. So führt mit Recht dieser Zweig der Theologie den schönen, bedeutungsvollen Namen: Pastoraltheologie.“ Wir verkennen nicht, daß diese Bezeichnung für eine Wissenschaft, welche die gottmenschlichen Thätigkeiten, also das Wirken Jesu Christi in der Kirche darzustellen sich zur Aufgabe macht, ihre Begründung findet darin, daß Christus sich mit Rücksicht auf sein erlösendes Wirken auf Erden „den guten Hirten“ nannte. Allein wie jedes Bild etwas Inadäquates hat, und oft nur Eine Seite des zu bezeichnenden Gegenstandes mit Nachdruck hervorhebt, so ist es auch hier, nennt sich ja Christus nach einer andern Seite hin auch „Weinstock“ u. A. — Die Bezeichnung „practische Theologie“ dürfte daher nicht zu verwerfen seyn, gegenüber der Bezeichnung „Pastoraltheologie,“ welche allerdings den bisherigen Gebrauch mehr für sich hat. Wollte man sagen, unter practischer Theologie müßte man streng genommen auch die Moral und das Kirchenrecht einbegreifen, so bestreiten wir dieses, insofern die erste Wissenschaft das Erkennen des auf dem christlichen Glauben beruhenden sittlichen Lebens nach seinen positiven Bestimmungen vermittelt, die zweite aber die ganze Organisation und Verfassung der Kirche mit den verschiedenen rechtlichen Normen und Bestimmungen der wissenschaftlichen Erkenntniß nahe

zu bringen sucht. Dagegen hat aber unsere Wissenschaft vor allen Andern im theologischen Gebiete die göttlich-menschlichen Thätigkeiten in der Kirche zum Gegenstande ihrer Darstellung, und ist so als theologische Wissenschaft practisch, gegenüber den andern, welche die historische Entwicklung oder das innere Wesen der Kirche nach ihrem Glauben und nach den Vorschriften und Bestimmungen für das sittliche Leben, oder auch ihre Organisation und durch Rechtsnormen bestimmte Existenz darstellen. Zu leugnen ist allerdings nicht, daß Manches in das Kirchenrecht hereingezogen zu werden pflegt, was streng genommen in das Gebiet der practischen Theologie fiele. Im Uebrigen finden wir die Bezeichnung „Pastoraltheologie" für diesen Zweig der Theologie nicht verwerflich, nur wäre zu wünschen, daß man einmal über eine bestimmte Bezeichnung dieser Disciplin ins Reine käme. —

Im Ganzen sind wir also mit dem Fundamente, auf welchem der Verfasser seine Pastoraltheologie zu construiren unternimmt, einverstanden. Wenn gleich nur die Grundlinien zu dieser eigentlich neuzubauenden Wissenschaft vor uns liegen, so sehen wir doch daraus, daß ein Mann die Sache in die Hände genommen, der seine Aufgabe mit Geist und Leben lösen wird. Nachdem der Verf. sich über den Begriff, die Aufgabe, Name der Pastoraltheologie Verhältniß derselben zu den andern theologischen Disciplinen, über die Nothwendigkeit derselben u. s. w. verständigt hat, geht er über zu den Quellen der Pastoraltheologie, (Bausteine nennt er sie, da er an dem Bilde in seiner Definition der Pastoraltheologie festhält.) —

In Betreff dieser Quellen bemerkt er p. 45: „der Geist und Wille Christi ist demnach die erste und letzte

Quelle der Pastoraltheologie; aus dieser Quelle schöpfet sie lebendiges Wasser. Sie will nicht und kann nicht wollen mancherlei Klugheitsregeln und Kunstgriffe für die Seelsorge ersinnen; sie will nur und kann nur wollen forschen nach dem Geiste und Willen Christi. Dieß ist das reiche, unerschöpfliche Bergwerk, aus dem sie echtes Silber und Gold zu Tage zu fördern hofft. — Unmittelbare Kunde vom Geiste und Willen Christi erhalten wir durch die heiligen Schriften, mittelbare durch das Wort und das Leben der Kirche. Ihr Wort spricht die Kirche durch die allgemeinen Kirchenversammlungen, durch ihr Oberhaupt und durch die heiligen Väter und Lehrer und durch das kanonische Rechtsbuch; ihr Leben offenbart sich in ihren Festen, in ihren Einrichtungen und Gebräuchen, in ihren Ritual- und Pönitenzialbüchern, in frommen Gewohnheiten, die sich gebildet haben im Ablaufe der Jahre, und die bewährten Erfahrungen der Seelsorger. Das sind die einzelnen allgemeinen Quellen der Pastoraltheologie, liebliche Bäche, sämmtlich aus der Einen Urquelle entspringend."

In dem ersten Abschnitte dieser Grundlegung der Pastoraltheologie wird beinahe jedem §. eine Stelle aus der heiligen Schrift zunächst aus den Evangelien an die Spitze gestellt z. B. §. 15 „forschet in den Schriften" Joh. 5, 39. §. 19 „darnach verordnete der Herr noch andere zwei und siebenzig u. s. w. Luc. 10, 1. §. 20 „die Erndte ist groß, die Arbeiter aber wenig" Luc. 20, 1. Nachdem die Stellen aus den Evangelien, welche auf das Leben der Priester Bezug haben, als das Wort Christi an die Seelsorger enthoben sind, geht er dann auf I. Petr. 5, 1. über als das Wort des ersten Oberhauptes an die Kirche. Sofort von §. 35—39 tritt der Völkerapostel als Pastoral-

lehrer auf, und es werden aus seinem Leben und aus seinen Briefen zur weiteren Erörterung Ereignisse und Stellen herbeigezogen, welche für einen Seelsorger belehrende, anregende und ermunternde Momente enthalten. Endlich wird in diesem Abschnitte noch in drei §§. 40—42 das Beispiel und Wort des Apostels der Liebe zum Gegenstande der Betrachtung gemacht. —

Was uns in diesem Abschnitte aufgefallen, ist dieß, daß, was in der heiligen Schrift aufgezeichnet ist, nämlich in den Evangelien und in den Briefen der Apostel als das unmittelbare Wort Christi genau von dem Wort und Leben der Kirche geschieden wird. Das Wort Christi in der heil. Schrift ist uns ja gerade durch die Schrift und beziehungsweise durch die Apostel vermittelt, und insofern nicht unmittelbares Wort Christi. Sodann werden auf diese Weise die Evangelisten und Apostel gewissermaßen von der Kirche abgeschnitten, während sie doch die Grundlage oder vielmehr das erste Glied in der Reihe der kirchlichen Entwicklung sind. Jedenfalls könnte aber eine solche Abscheidung zu großen Mißverständnissen Anlaß geben, weil es den Anschein gewinnen könnte, als ob das durch die Kirche vermittelte Wort Gottes ein Anderes, ein von dem unmittelbaren zu Unterscheidendes sey. —

Was die Ausführung im Einzelnen anbetrifft, so ist dieselbe in ihrer Art ausgezeichnet. Der Verfasser läßt meistens Andere reden, nämlich die Väter und Schriftsteller der Kirche, wodurch die Darstellung einen durchaus objectiven Charakter erhält. Die Auswahl der aufgenommenen Stellen ist meist sehr gut getroffen, und das was der Verfasser zur weitern Ausführung oder zur Verbindung und Aneinanderreihung der angeführten Schrift- und Väterstellen

sagt, ist stets ganz angemessen. Ich mache, da es zu weitläufig wäre, einen ganzen Passus aufzunehmen, neben vielem Andern recht Schönem auf §. 32 aufmerksam, wo zu der Bibelstelle „Eine Stadt, die auf einem Berge steht, kann nicht verborgen bleiben“ Matth. 5, 14 eine herrliche Stelle aus der Erklärung des Hohenliedes vom heil. Bernhard aufgenommen ist; ferner auf §. 34, wo die Stelle I. Petr. 5, 1. „Weidet die euch anvertraute Heerde Gottes und besorget sie nicht aus Zwang, sondern freiwillig, nach Gottes Willen, nicht um schändlichen Gewinnes willen, sondern aus Liebe“, in vortrefflicher Weise exegetisch homiletisch ausgeführt ist; ebenso beachtenswerth ist auch §. 42, wo unter dem Titel „allgemeine Kirchenvisitation“ die ersten Verse von Apoc. 2 in ähnlicher Weise, wie §. 34 I. Petr. 5, 1. durchgegangen sind. Doch dieser Abschnitt enthält des Trefflichen und Guten soviel, daß ich zur Lesung des Buches selbst ermuntern muß. Eigenthümlich berührt es allerdings, daß in einem Buche, welches in gewisser Weise die Prolegomena zu einer Wissenschaft enthält, soviel gepredigt wird. Z. B. p. 15, 32 und 33, ferner p. 47 und der ganze §. 37 sind fast förmliche Predigten, gehalten an Priester oder Priesteramtscandidaten. Fast könnte es daher scheinen, anstatt das wissenschaftliche Erkennen der göttlich-menschlichen Thätigkeit zum Aus- und Aufbau der Kirche zu vermitteln, bezwecke dieses Buch die Auferbauung selbst und zwar im ascetischen Sinne. Es ist daher Vieles sehr wahr und schön gesagt, aber nicht ganz am rechten Orte. Wir wollen übrigens dieses nicht so sehr tadeln, denn wenn andere Pastoraltheologien zu steif und trocken sind und daher leicht ermüden, findet man sich durch die

Darstellung Amberger's, die sehr salbungsvoll ist, vortheilhaft angesprochen.

Der zweite Abschnitt der in Rede stehenden Schrift spricht von den Quellen der Pastoraltheologie, wie sie aus dem Wort und Leben der Kirche entquellen. Der erste §. nämlich 43 handelt von der kirchlichen Richtung, die sich in den Klerikern geltend machen soll nach den Ritualien, corpus jur. can. etc. §. 44 weist auf die Kirchenversammlungen, §. 45 auf das Wort des Oberhauptes, §. 46 auf das Wort des Bischofs, auf das die Kleriker zu achten; §. 47 auf das Wort der Väter. In diesem §. sind den Priestern Vorbilder aufgestellt in den Vätern wie Basilius, Athanasius, Ephrem und ihre Ansichten und Grundsätze über Eigenschaften und Pflichten der Seelsorger dargelegt. — Die folgenden §§. enthalten Fortsetzungen von dem Worte der Väter, es ist hingewiesen auf die apostol. Väter und sind aus ihnen einschlägige Stellen citirt, sodann auf die spätern Kirchenväter und ihre für die Pastoraltheologie bedeutenden Schriften. Es werden auch die Schriften der spätern Kirchenschriftsteller namhaft gemacht, welche auf die Pastoraltheologie Bezug haben oder einen Theil derselben behandeln bis zur Kirchenversammlung von Trient. Es ist mit dieser Angabe der Literatur zugleich eine kurze Geschichte des kirchlichen Lebens gegeben und schließt mit einem Rückblick. —

Mit dieser Schrift ist eine Art geschichtlicher Grundlegung für die practische Theologie oder Pastoraltheologie gegeben, wie sie bisher vermißt wurde, und sie enthält des Schätzenswerthen, Trefflichen und Wahren so vieles, daß sie gelesen zu werden verdient. Es wird kein Kleriker sie mit Aufmerksamkeit durchgehen können, ohne innerlich

heilsam bewegt und angeregt zu werden. Referent hat nur den Wunsch, daß der Verfasser auf diese Grundlegung die Wissenschaft der Pastoraltheologie nach den hier aufgestellten Grundsätzen und Principien bald folgen lassen möge. —

Bendel, Convictsdirector.

4.

Deutsche gedichte des XI. und XII. jahrhunderts. Aufgefunden im regulierten chorherrenstifte zu Vorau in der Steiermark und zum erstenmale mit einer einleitung und anmerkungen herausgegeben von Joseph Diemer, scriptor an der k. k. universitäts-bibliothek in Wien, wirklichem mitgliede der k. academie der wissenschaften und ehrenmitgliede des vereins für die geschichte und landeskunde Kärntens. Mit vier nachbildungen der handschrift. Auf kosten der kais. academie der wissenschaften. Wien. Bei Wilhelm Braumüller, k. k. hofbuchhändler. 1849. 8. Preis 5 fl. 50 kr.

Zu den wichtigsten Entdeckungen, welche in den letzten Jahren auf dem Gebiete der altdeutschen Litteratur gemacht worden sind, gehört ohne Zweifel die der sogenannten Vorauer Handschrift. Die nachfolgenden Zeilen beabsichtigen davon in Kürze Bericht zu erstatten, insoweit die Sache auf die religiöse Litteratur Bezug hat.

Das regulierte Chorherrenstift zu Vorau liegt in der nördlichen Steiermark nahe an der österreichisch-ungarischen Grenze und wurde im J. 1163 vom Markgrafen Otokar VII. und dessen Gemahlin Kunigunde aus Freude und

Dankbarkeit über die Geburt ihres Sohnes gegründet und mit reichlichem Besitze ausgestattet. Es hat sich bei allen Stürmen und Wechselfällen des Schicksals, welche Steier trafen, durch alle Jahrhunderte bis in die neueste Zeit aufrecht erhalten und bildet nun eine der schönsten Zierden des Landes. Handschriften und Bücher der Bibliothek sind gleich ordentlich aufgestellt und in fleißig gearbeiteten Katologen verzeichnet. Die große Anzahl der Handschriften vom eilften und zwölften Jahrhundert an bis zur Erfindung der Buchdruckerkunst und die vielen Incunabeln und späteren Druckwerke aus allen Theilen der Wissenschaft bis in die neueste Zeit zeigen, daß dem Stifte Sinn und Liebe für wissenschaftliche Ausbildung niemals fremd geblieben ist.

Im Jahre 1841 ward der dermalige Scriptor an der k. k. Universitätsbibliothek und Akademiker in Wien, Joseph Diemer auf eine dieser Handschriften besonders aufmerksam, welche zwar im Stifte sehr wohl bekannt, auch im Verzeichnisse der Manuscripte aufgeführt war, die man aber in der Voraussetzung, daß ihr Inhalt längst gedruckt sei, wozu die am Anfange befindliche Kaiserchronik beitragen mochte, unbeachtet auf ihrem Platze ließ. Abgesehen davon, daß auch die erst 1849 durch Maßmann in Berlin erstmals herausgegebene Kaiserchronik damals noch nicht gedruckt war, entdeckte Hr. Diemer in dem Buche noch eine Reihe anderer Gedichte, welche für die Geschichte der älteren deutschen Litteratur in mehr als einer Rücksicht von hoher Bedeutung sind und schritt sogleich zu den Vorbereitungen zur Veröffentlichung seines Fundes.

Folgendes ist seither durch diese Bemühungen auf Kosten der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien veröffentlicht worden. 1) **Die Kaiserchronik nach der ältesten**

handschrift des stiftes Vorau, aufgefunden mit einer einleitung, anmerkungen und den lesearten der zunächst stehenden hss. herausgegeben von Joseph Diemer. Theil I. Urtext. Wien, bei Braumüller 1849. 8. (Der zweite Theil ist noch nicht erschienen.) 2) Das in der Ueberschrift genannte Werk, von dessen Inhalte hier zunächst weiter die Rede sein soll.

Die Vorauer Hs. Num. XI, von verschiedenen Händen in verschiedenen Perioden des 12ten Jahrhunderts geschrieben, enthält zu Anfang die schon erwähnte Kaiserchronik, am Schlusse das Leben Kaiser Friedrichs I. durch Otto von Freisingen, in der Mitte kleinere Stücke, nämlich 1) eine freie metrische Bearbeitung der Bücher Mosis. Das Gedicht beginnt mit der Erschaffung der neun Engelchöre, geht dann auf Lucifers Fall und seine Versetzung in die Hölle über, berichtet ferner die Schöpfung der Erde, des Paradieses und des ersten Menschen, um jene Kluft in den Engelchören, die durch den Fall Satans entstanden, wieder auszufüllen. Dann geht es weiter auf die Eva, den Sündenfall u. s. f. in abgekürzter Behandlung des Bibeltextes bis zum Tode der Rachel, der Frau Jacobs; ferner die Geschichte Josephs, ziemlich genau übereinstimmend mit der schon von Hoffman aus einer Wiener Handschrift herausgegebenen ähnlichen Paraphrase. Es folgt der geschichtliche Theil der übrigen Bücher Mosis in noch mehr verkürzter Form und mit vielen Beziehungen auf das neue Testament und insbesondere auf den Messias und die h. Jungfrau, auf welche letztere ein Hymnus eingefügt ist, die Geschichte Balaams, die Schilderung des israelitischen Heers, der Stiftshütte, Bundeslade, des siebenarmigen Leuchters mit Angabe seiner geheimnißvollen Bedeutung,

zum Theil aus Isidors Etymologieen. Einen wahrscheinlich hierher gehörigen Abschnitt über den Antichrist und das jüngste Gericht hat der Abschreiber wohl übergangen, weil er diese Stücke passender später dem Leben Jesu einfügen zu können dachte.

2) Ein Gedicht von der Schöpfung in 32 Absätzen und etwa 340 Zeilen.

3) Ein Loblied auf Salomon. Der unbekannte Verfasser beginnt nach einer Anrufung des h. Geistes mit der Bitte zum Herrn, ihm die Weisheit Salomons zu schenken, und geht dann auf den Tempelbau über. Dabei wird die Sage von einem Drachen in Jerusalem erzählt, der alle Brunnen ausgetrunken habe und den niemand bezwingen konnte, bis Salomon auf den Einfall gerieth, alle Cisternen mit Met und Wein zu füllen. Der Drache kam, trank wie gewöhnlich und ward so betäubt, daß man ihn gewältigen und binden konnte. Hierauf redete er und versprach dem Könige, falls er ihn wieder frei ließe, ein Mittel anzugeben, wodurch er den Tempelbau in kürzester Frist vollenden könnte. Der König ging die Bedingung ein und der Drache beschrieb ihm ein Thier auf dem Berge Libanon, aus dessen Eingeweiden man eine Schnur machen soll, welche die härtesten Steine mit der größten Leichtigkeit durchschneiden werde. So geschah es, daß beim Tempelbau kein Geräusch von Hammer und Säge vernommen ward. 3 Reg. 6, 7. Hierauf wird die große Pracht an Salomons Hofe und der Besuch der Königin von Saba, sowie der streng geregelte Hofdienst geschildert. Das Gedicht schließt in überraschender Weise mit allegorischer Deutung: Salomo bezeichne Gott den Herrn, die Königin aber die

Kirche, die vielen Diener endlich die Bischöfe und die Priester.

3) Die Geschichte der drei Männer im feurigen Ofen und der Judith mit etwa 200 Zeilen scheint mehr ein Abschnitt aus einer alten Bearbeitung der Bibel und gehört wohl tief ins eilfte Jahrhundert.

4) Darauf folgt eine jüngere und ausführlichere Geschichte der Judith, mehr im Stile der deutschen Genesis in der Wiener Handschrift und der vorauischen Bücher Mosis, eine freie Uebersetzung des Bibeltextes. Diemer will sie gleichfalls in das 11te Jahrhundert zurückdatiren.

5) Das epische Gedicht über Alexander den Großen nach einer lateinischen Quelle gehört nicht hieher.

6) Ein Gedicht vom Leben und Leiden Jesu, vom Antichrist und dem jüngsten Gericht, welches nach einer späteren Handschrift schon in H. Hoffmanns Fundgruben (1, 127 ff.) abgedruckt ist; wo übrigens noch eine Einleitung mit der Geschichte Johannis des Täufers vorausgeht.

7) Ein Loblied auf die Jungfrau Maria.

8) Die vier Evangelien, so nennt wenigstens der Herausgeber dieses nur etwa 300 Verszeilen umfassende Gedicht. Der Verfasser beginnt mit der Erschaffung des Menschen, geht dann sogleich auf den Sündenfall und dessen Folgen über, weiter auf Johannes den Täufer, auf die Geburt Christi, sein Leben, seine Wunder, sein Leiden, seinen Tod und die Auferstehung, und schließt mit den Vorbildern des alten auf das neue Testament.

9) Loblied auf den heiligen Geist, dem bei Daniel 3, 52—90 nachgebildet.

10) Ein Gedicht vom himmlischen Jerusalem

nach der Offenbarung 21, 22 in vollkommen freier Bearbeitung. Der zweite Theil von der Kraft und mystischen Bedeutung der zwölf Grundsteine desselben ward aus den Werken des Marbodius entnommen.

11) Bruchstück eines gereimten Gedichtes oder Gebetes einer Frau.

12) Gebete in Prosa.

13) Sequentia de S. Maria deutsch, Bruchstück.

Damit endet der deutsche Theil der Handschrift.

Fragt man nach den Verfassern dieser Dichtungen, so steht schon aus dem vorzugsweise religiösen Inhalte und aus den Zeitverhältnissen, wo der Kern der Bildung und Wissenschaft in den Stiftern und Klöstern seinen Sitz hatte, zu vermuthen, daß die meisten von ihnen Geistliche waren. Nur in den wenigsten Stücken wird ein Name genannt: im Alexanderliede der Pfaffe Lambrecht, im Lobliede auf den h. Geist ein Priester Arnolth, in welchem der Herausgeber einen österreichischen oder vielleicht eher einen steirischen oder kärntischen Dichter aus der Mitte des 12ten Jahrhunderts vermuthet. Ueber den Ursprung des Lebens Jesu äußert sich das Gedicht selbst am Schlusse (292, 13) so:

Dizze buoch dichtôte
zweier chinde muoter,
diu sagêten ir disen sin.
michel mandunge was under in,
der muoter wâren diu chind liep.
der eine von der werlt schiet.
nu bitte ich iuch gemeine,
michel unde chleine,
swer ditze buoch lese,
daz er sîner sêle gnâde wunskende wese.

umbe den einen, der noch lebet
unde er [1]) in den arbeiten strebet,
dem wunsket gnâden
und der muoter Ava.

d. h. Dieses Buch dichtete die Mutter zweier Söhne, welche ihr solche Weisheit mittheilten. Große Freude war unter ihnen, die Mutter hatte die Kinder lieb. Der eine davon ist aus dieser Welt geschieden. Darum bitte ich euch allesammt, Große und Kleine, die ihr dieses Buch leset, um Gnade für seine Seele zu flehen. Auch für den andern, der noch lebt und in diesen Mühsalen kämpft, thut Fürbitte und für seine Mutter Ava.

Wir haben also hier eine Frau, die mit Beihilfe ihrer Söhne das Gedicht zu Stande gebracht hat, und Ava ist unzweifelhaft der älteste bekannte Name einer eigentlich deutschen Dichterin, denn Hroswitha die Nonne von Gandersheim im 10ten Jahrhundert schrieb bekanntlich nur lateinisch. Nach Anleitung einiger Daten in den Zeit- und Todtenbüchern österreichischer Klöster vermuthet Diemer, diese Ava sei eine inclusa gewesen, welche wahrscheinlich in Melk, Neuburg oder Zwettel lebte und am 7. Febr. 1127 starb. In den beiden Söhnen Avas will Diemer die bekannten Dichter Hartmann, der den Glauben, und Heinrich, der die schöne Litanei und das Gedicht von der Erinnerung an den Tod verfaßt hat, wiederfinden. Es ist hier nicht der Ort, die ausführlichen scharfsinnigen und gelehrten Untersuchungen weiter zu verfolgen, womit Diemer diese Vermuthung zu unterstützen und weiteres Licht über das Leben dieser frommen und in ihrer Zeit bedeutenden

---

1) ? unde der in oder unde in.

Männer zu verbreiten sich bemüht hat. Es möge schließlich noch gestattet sein aus der ausführlichen Einleitung des Herausgebers noch ein paar Worte über die Bedeutung der in der Vorauer Handschrift enthaltenen Dichtungen auszuheben, soweit wir damit übereinstimmen können.

Diese Dichtungen bilden durch Alter, Sprache, Geist und gleiche Richtung eine eigene Epoche, eine besondere Gattung in unserer Litteraturgeschichte und sind um so interessanter, als sie zeigen, wie Deutschland nach den großartigen Kämpfen des 11ten Jahrhunderts sich allmählig zu erheben anfieng, wie mit dem Frieden Wohlstand und Sitte, Wissenschaft und Kunst ihren Aufschwung nahmen und dadurch auch auf die Sprache einen Einfluß gewannen, der einen wesentlichen Fortschritt herbeiführte.

Der Gegenstand der fraglichen Dichtungen ist, das über Alexander ausgenommen, durchaus mehr oder minder religiös. Selbst die Kaiserchronik wird das gotes liet genannt und verdient diesen Namen wenigstens insoferne, als fromme Sagen und Legenden einen großen Theil derselben ausmachen. Die übrigen entnehmen ihren Stoff theils aus der heiligen Schrift, wie die Judith, das Leben Jesu, die Bücher Mosis, theils aus den Apokryphen, aus Isidors Etymologieen und dem herrschenden frommen Glauben der Zeit und haben vorwaltend den Zweck zu belehren und zu erbauen.

Der Stil ist einfach, oft erhaben, häufiger trocken und hart. Der Gedanke wird meist kurz und schmucklos hingestellt, oft nur mehr berührt oder angedeutet, als ins Breite ausgedehnt. Nirgend Schnörkel und Künsteleien, kein eitles Haschen nach Erfolg. Der Satzbau ist gleichförmig, ungezwungen; manches hat sich aus dem Althoch-

deutschen erhalten und erinnert an Otfrids klangreiche schöne Sprache, aber häufiger ist das alte Ebenmaß gestört und gebrochen. Die Verse namentlich sind minder gerecht gebaut, statt der regelmäßigen vier oft mit zwei, drei, aber auch mit fünf und mehr Hebungen; die Reime sind sehr willkürlich und ungenau und bilden mehr einen Anklang als Gleichklang; auch die Alliteration scheint z. B. in der Schöpfung noch zuweilen nachzuwirken. Was aber diesen Dichtungen von der Kunst, Regelmäßigkeit und Glätte der Sprache des dreizehnten Jahrhunderts fehlt, ersetzen sie zum Theile durch die Ursprünglichkeit der Gedanken, durch die Kraft des Ausdruckes, der oft an die alten Heldenlieder gemahnt, durch einfache Darstellung und raschen Gang der Erzählung. Besonders die „Schöpfung“ und die „vier Evangelien“ zeichnen sich vortheilhaft aus. Sowohl in der ganzen Anlage, als in der Durchführung herrscht eine seltene Ebenmäßigkeit und Gewandtheit. Nimmt man dazu die Erhabenheit und Zierlichkeit des Stiles, so wird, wer mit der Sprache und Anschauungsweise der Zeit hinlänglich vertraut ist, den Kunstwerth dieser Dichtungen nicht gering anschlagen. Der ganze Glaube und die Geheimnißlehre des Mittelalters ist darin in den feinsten Beziehungen enthalten, auch das Heidenthum spielt noch herein in den Stellen von der Schöpfung des Menschen. Ueberraschend kunstreich ist das „Lob Salomos;“ erhaben schön und edel Vieles in den Büchern Mosis und im Lobliede auf den h. Geist, besonders die Hymne gegen das Ende des Gedichtes. An dem Gedichte Jerusalem ist besonders der erhabene Eingang zu rühmen. Die jüngere Judith hält sich mehr an die h. Schrift, ist jedoch in so freier Bearbeitung gegeben, daß man sie nicht bloß als Uebersetzung betrachten

kann. Das Lob der Jungfrau Maria und die übrigen Stücke gehören mehr in das Gebiet frommer Andachtsübungen und machen weniger Anspruch auf dichterischen Gehalt. Sie zeichnen sich aber durch die darin herrschende wahre Frömmigkeit und Gottergebung aus, die allen Redeprunk verschmäht und nur in Gott und im innersten Drange, ihm zu dienen, ihre Befriedigung, ihr höchstes Ziel findet.

Was die Herausgabe dieser Gedichte durch Herrn Diemer betrifft, so genüge die Bemerkung, daß der Abdruck mit urkundlicher Treue den handschriftlichen Text wieder gibt. Für das Verständniß ist durch reichliche Anmerkungen gesorgt, auch findet der der Sprache noch minder kundige Leser eine Erleichterung durch die beigegebene neuhochdeutsche Uebersetzung der Gedichte „die Schöpfung" und „die vier Evangelien." Die Ausstattung des Buches im Druck ist sorgfältig und prachtvoll. Die Officin, aus welcher dieses schöne Buch hervorgegangen ist, gehört J. P. Sollingers Wittwe in Wien.

5.

Hermeneutica biblica generalis juxta principia Catholica. Edita a Gabr. Joanne B. Güntner, s. ordinis Praemonstratensium in Canonia Teplena Presbytero, ss. Theologiae Doctore et studii biblici N. T. in Caesareo-Regia Universitate Carolo-Ferdinandea Pragae Professore publico ordinario. Pragae, 1848. In Commissione apud F. A. Credner & Kleinbub. Preis 2 fl. 6 kr.

Im verflossenen Decennium sind von katholischen Theologen mehrere Schriften über biblische Hermeneutik veröffent-

licht worden, namentlich: Francisci Xaverii Patritii e societate Jesu de interpretatione Scripturarum sacrarum Liber I. et II. Romae, 1844; dann: Grundlinien der biblischen Hermeneutik. Herausgegeben v. Ant. Schmitter, Pfarrer und Priesterhaus-Direktor in Dorfen, ehemaligem Professor der Theologie in Freising. Regensb. 1844; ferner: Hermeneutica biblica Catholica edita a Casparo Unterkircher, olim Professore studii biblici N. T. in Seminario Tridentino. Editio tertia reformata et aucta cura J. V. Hofmann, Professoris Theologiae in Seminario Brixinensi et Consiliarii Eccl. act. Oeniponte, 1846 (die erste Ausg. erschien 1830); ferner: Biblische Hermeneutik nach den Grundsätzen der katholischen Kirche dargestellt von Konrad Lomb, Doctor der Theologie, Domprädendat, Lehrer der Moral, biblischen Hermeneutik und neutestamentlichen Exegese an der theologischen Lehranstalt zu Fulda. Fulda, 1847; endlich die vorliegende Hermeneutica biblica generalis von Dr. Güntner.

Das erstgenannte Werk, welches Hr. Güntner in seiner succincta historiae disciplinae hermeneuticae delineatio (§. 21) nicht erwähnt, ist bei weitem das umfassendste und reichhaltigste, und gibt in 2 Büchern zuerst eine Theorie der Schriftauslegung, und dann eine beispielsweise Anwendung derselben, richtet sich aber dabei noch nach der älteren Weise, wonach die Hermeneutik sich fast nur mit dem Sinne der Schrift, den verschiedenen Arten desselben, ihrer Erkennbarkeit &c. beschäftigt, und es gebricht ihr etwas an einer streng logischen Ordnung. Hrn. Schmitters Hermeneutik, obwohl sehr compendiös gehalten, hat den Vorzug besserer Ordnung und systematischerer Behandlung des Gegenstandes. Die Lehre vom Sinne der hl. Schrift

und seinen verschiedenen Arten macht hier den ersten Theil aus, den zweiten die Lehre von der Auffindung dieses Sinnes und den dritten die Lehre von der Darstellung oder Mittheilung desselben. Ziemlich ähnlich ist die von Herrn Hofmann herausgegebene Unterkircher'sche Hermeneutik im Ganzen ein- und abgetheilt. Sie handelt in zwei Theilen von der Auffindung des Sinnes und der Darstellung des gefundenen; vorläufige Erörterungen aber über den Sinn der Schrift überhaupt liefert sie im Procemium, wo sie auch besser an ihrem Platze sind. Hrn. Lomb's Hermeneutik zerfällt in zwei Theile, wovon der erste von den Eigenschaften der Schrift, der zweite von der Auffindung (und Darstellung) des Sinnes derselben handelt. Jener befaßt sich mit Gegenständen, welche die biblische Hermeneutik wohl auch berühren, aber eigentlich in die biblische Einleitung gehören, und streng genommen verdient den Namen Hermeneutik erst der zweite Theil. Wenn daher Hr. Güntner versichert, er sei zur Veröffentlichung seiner Hermeneutik durch die Beobachtung veranlaßt worden, daß die neuern hermeneutischen Leistungen der Katholiken theils nur die Elemente der biblischen Hermeneutik enthalten, theils die systematische Ordnung vermissen lassen, so trifft wirklich die eine oder andere Seite dieses doppelten Tadels die eben genannten hermeutischen Schriften, wenn wir etwa die Hofmann'sche ausnehmen, welche sich besonders durch gute Ordnung und klare Darstellung auszeichnet; und Herrn Güntners Bemühung, eine von jenen beiden Mängeln freie Hermeneutik zu liefern, darf nicht als unnöthig bezeichnet werden. Uebrigens ist er selbst weit entfernt von dem Hochmuthe, die eigene Leistung für fehlerfrei und unverbesserlich zu halten und keine Einrede gegen dieselbe dulden zu wollen.

Die ersten zwei Kapitel enthalten Prolegomena zunächst über den Begriff und die Aufgabe der Hermeneutik überhaupt und der biblischen Hermeneutik insbesondere. Der Begriff der Hermeneutica-überhaupt als ars aut scientia interpretandi wird näher dahin bestimmt hermeneutica, objective spectata, est systema, subjective vero considerata, scientia regularum, ad quas sensus orationis rite inveniendus aliisque exponendus est (p. 7). Daraus ergibt sich für die biblische Hermeneutik im objectiven Sinne von selbst der Begriff, sie sei systema regularum, juxta quas librorum biblicorum sensus rite tum inveniendus tum exponendus est. Je nachdem sie sich mit allen, oder nur mit einem oder einigen biblischen Büchern befaßt, ist sie wiederum im ersten Falle hermeneutica biblica generalis, im zweiten specialis. Das supremum hermeneuticae communis principium, das zugleich in imperativer Form die Aufgabe der Hermeneutik ausspricht, lautet: Sensum loquentis ope usus loquendi, orationis contextus, nec non conditionis tam internae quam externae loquentis cognosce et pande (p. 8). Wie nach dem Begriff der Hermeneutik überhaupt auch der Begriff der biblischen bestimmt wurde, so haben wir nach Angabe des supremum principium von jener auch das von dieser erwartet, aber nicht gefunden. Mag sich letzteres aus jenem von selbst ergeben, die Vollständigkeit forderte, es hier ausdrücklich zu formuliren. Im 2ten Kap. wird gezeigt, daß die christliche Lehre auf der Tradition beruhe und in der Schrift nicht vollständig enthalten, letztere auch überdieß nicht überall deutlich sei, wie schon das bekannte Distichon von Werenfels:

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua,

hinlänglich beweise, und daher eine authentische Auslegung nöthig sei, welche eben von der Kirche gegeben werde, und nur von ihr gegeben werden könne; worauf dann noch der Unterschied zwischen katholischer und rationalistischer Auslegung beleuchtet und die gegen jene erhobenen Vorwürfe beseitigt werden.

Die Hermeneutik selbst zerfällt hier, wie bei Hofmann, in zwei Theile, wovon der erste von der Auffindung des Sinnes, der zweite von der Darstellung desselben handelt. Der erste zerfällt wieder in drei Unterabtheilungen und handelt von der Auffindung des Sinnes 1) durch den Sprachgebrauch, 2) durch den Zusammenhang, 3) durch die Umstände und Verhältnisse des Redenden oder Schreibenden. Vom zweiten dagegen heißt es: **Altera pars divisione in sectiones non indiget, quia paucis absolvi possunt, quae de variis sensum repraesentandi modis dicenda sunt** (p. 38).

Vor Allem also handelt es sich um den Sprachgebrauch. Daß dieser bei Auslegung einer Rede oder Schrift die erste Berücksichtigung verdiene, ist klar, so wie auch, daß er, im erforderlichen Grade ausgemittelt, ein sicherer Führer sei. Die biblische Hermeneutik hat daher zunächst die Frage zu beantworten, wie der Sprachgebrauch bereits ausgestorbener Sprachen, und zwar insbesondere der biblischen Ursprachen, der hebräischen und griechischen, und der letztern hauptsächlich in jener Zeit und in jenen Gegenden, wo die griechisch geschriebenen deuterokanonischen und die neutestamentlichen Bücher entstanden sind, erkannt werden könne. Hr. G. behandelt diesen Punkt mit Recht etwas ausführlich, scheint uns aber dabei das A. T. verhältnißmäßig zu wenig berücksichtigt zu haben. Was z. B. gleich

über die unmittelbaren und mittelbaren Quellen zur Erforschung des Sprachgebrauchs gesagt wird (p. 45 sq.), kann man in Bezug auf das neue Testament wohl in der Ordnung finden, in Betreff des alten aber scheint sich die Sache doch anders zu verhalten. Wenn die unmittelbaren Quellen zur Erforschung des Sprachgebrauchs Lexica, Scholien, Glossen, Versionen und Commentarien aus jener Zeit sind, wo die ausgestorbene Sprache noch eine lebende war, so haben wir in Betreff des alttestamentlichen Hebraismus keine solche Quellen; und wenn die mittelbaren Quellen Lexica, Scholien rc. aus jener Zeit sind, wo die ausgestorbene Sprache noch von denen gelehrt wurde, deren Muttersprache sie war, oder die sie doch von solchen gelernt hatten, die sie noch als Muttersprache kannten, so haben wir in Betreff jenes Hebraismus auch keine mittelbaren Quellen des Sprachgebrauchs. Denn die Zeit, wo die hebräische Sprache nur noch von den Rabbinen als gelehrte Sprache betrieben wurde, kann nicht mehr zu den Lebzeiten der Sprache gezählt werden. Hr. G. bezeichnet jedoch weiter unten, wo von den Erkenntnißquellen des hebr. Sprachgebrauchs insbesondere die Rede ist, als mittelbare Quellen desselben die von gelehrten Juden traditionell fortgepflanzte Kenntniß der hebr. Sprache, und nimmt somit dort den Ausdruck mit Recht in etwas weiterem Sinne. Referent würde den Erkenntnißquellen des biblisch-hebräischen Sprachgebrauchs ohne Bedenken auch die verwandten Dialecte beizählen, so sehr es auch mit der Bemerkung Hrn. G.s seine Richtigkeit hat, daß einerlei Wort in verschiedenen Dialecten manchmal auch verschiedene Bedeutungen erhalten habe, denn in gar vielen Fällen stimmen die Dialecte eben doch in der Bedeutung von einerlei Wort auffallend zu-

sammen, und nicht selten kann bei gehöriger Berücksichtigung des Zusammenhanges mit Hülfe der Dialecte die wahre Bedeutung eines Wortes mit ziemlicher Sicherheit ermittelt werden. Manchmal freilich können die Dialecte bei unvorsichtigem Gebrauch irre leiten, aber dasselbe ist auch der Fall mit den alten Uebersetzungen und der rabbinischen Ueberlieferung. Uebrigens ist es nur insofern von Bedeutung, ob man hier Quellen (fontes) oder bloße Hülfsmittel (subsidia) anerkenne, als letzteren bei solcher Entgegensetzung eine wesentlich niedrigere Dignität und Brauchbarkeit als den ersteren zuerkannt wird.

In der weiteren Erörterung dieses Punktes wird sofort, nach Bejahung der Vorfrage, ob es einem katholischen Ausleger erlaubt sei, auf die Urtexte zurückzugehen, von der eigenthümlichen Beschaffenheit der Sprache im N. T. und dann speciell von den Quellen und Hülfsmitteln zur Erforschung des Sprachgebrauchs sowohl in den alt- als neutestamentlichen Schriften gehandelt. Wir können jedoch auf die dießfallsige Beleuchtung der späteren griechischen Sprache überhaupt, und besonders in derjenigen Gestalt, wie sie uns in der alexandrinischen Uebersetzung und im N. T. vorliegt, nicht näher eingehen und nur bemerken, daß die vielen zur Sprache kommenden Einzelnheiten, wie namentlich die Hebraismen, Aramäismen, Alexandrinismen &c. auf eine sehr gründliche und lehrreiche Weise behandelt werden, und überall tüchtige Sprachkenntnisse an den Tag treten. In Betreff der alttestamentlichen Schriften wird die schon erwähnte rabbinische Tradition mit Recht gefunden in den alten Uebersetzungen, in den Schriften des Josephus, Origenes, Hieronymus und Ephräm, und namentlich in den älteren rabbinischen Commentarien

und Glossarien. In Betreff der letzteren sind begreiflich die Entstehungszeiten nicht gleichgültig, und je älter ein Commentator oder Lexicograph ist, um so mehr verdient er, ceteris paribus, Zutrauen. Es wäre daher in den dießfallsigen Zeitangaben mitunter etwas mehr Genauigkeit zu wünschen gewesen. Wenn z. B. von Menahem ben Saruk, dem ersten hebräischen Lexicographen, gesagt wird, er habe im Anfang des 6ten Jahrhunderts geschrieben, so hätte statt des 6ten das 11te Jahrhundert genannt werden sollen, wenn nicht etwa VI nur ein Druckfehler ist statt XI (cf. Rabbi Davidis Kimchi radicum liber etc. Berol. 1847. p. XXXI. L. Dukes, literaturhistorische Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker und Lexicographen, Stuttg. 1844. S. 119). Ebenso hätte auch bei Rabbi Jona ben Gannach, oder Abulwalid, füglich bemerkt werden können, daß er am Ende des 11ten Jahrhunderts geboren worden sei, und bei Juda ben Karisch (wahrscheinlicher Koreisch auszusprechen, קריש, قُرَيْش), daß er um die Mitte des 11ten Jahrhunderts geblüht habe. — Wo die hebräischen Concordanzen aufgezählt werden, hätte die neueste und beste von Julius Fürst nicht übergangen werden sollen. — Als Erkenntnißquellen des biblisch-griechischen Sprachgebrauchs werden zunächst überhaupt die Schriften griechischer Scholiasten und Lexicographen, und griechischer Schriftsteller hauptsächlich aus jener Zeit, aus welcher der griechische Bibeltext herrührt, bezeichnet, und für die hebraisirende Gräcität insbesondere die alexandrinische Uebersetzung, die Schriften des Fl. Josephus und Philo, und die alt- und neutestamentlichen Apokryphen. Endlich werden noch die besten Hülfsmittel (Sprachlehren und Wörterbücher)

zur Erlernung der griechischen, namentlich der neutestamentlich griechischen, dann der hebräischen, chaldäischen, syrischen, arabischen und rabbinischen Sprache namhaft gemacht. In Betreff der hebr. Sprache wird aber der Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae veteris testamenti von Gesenius, der alle frühere Leistungen im Gebiete der hebräischen Lexicographie weit übertrifft, mit Stillschweigen übergangen.

Als ein zweites Mittel zur Auffindung des Sinnes der Schrift wird der Context bezeichnet und eine doppelte Eintheilung desselben gegeben, nämlich 1) ratione loci seu distantiae eorum, quae cohaerent, in proximum, remotiorem et remotissimum; 2) respectu modi, quo orationis partes cohaerent, in logicum, psychologicum, historicum et opticum. In der weiteren Ausführung scheint jedoch dem Hrn. Verf. hier eine logische Ungenauigkeit begegnet zu sein, indem zuerst A) Contextus logicus, I. proximus, II. remotior; dann B) Contextus psychologicus, historicus et opticus; endlich C) Contextus remotissimus zur Sprache gebracht, und so ein Glied der ersten Eintheilung den Theilungsgliedern der zweiten coordinirt wird, während zwei Glieder von jener einem Theilungsgliede von dieser subordinirt werden. Doch ist das nur ein Formfehler. Sehr gut und beachtenswerth ist was in diesem Abschnitt über die angeblichen Widersprüche in der hl. Schrift und das nöthige Verhalten des Exegeten in Betreff derselben gesagt wird.

Endlich kommt bei der Ausmittlung des Sinnes in Betracht die Lage und die Verhältnisse des Redenden oder Schreibenden. Hier wird in zwei Kapiteln geredet: 1) de conditione loquentis externa und 2) de conditione loquentis

interna. In ersterer Hinsicht handelt es sich hauptsächlich um das Zeitalter und Vaterland, dann um die Sprache, die Thaten und Schicksale des Redenden und die innern und äußern Zustände derjenigen, zu denen er redet, in letzterer um die Absicht und Gemüthsstimmung, den moralischen Charakter und die sittliche und moralische Bildung desselben. H. G. zeigt ausführlich, wie durch beide, die conditio externa et interna, eines Schriftstellers, und namentlich durch letztere, sowohl der Inhalt als die Form seiner Schrift bedingt und bestimmt werde, und daher die dießfallsigen Kenntnisse demjenigen unerläßlich seien, der die Schrift richtig verstehen und deuten wolle; zugleich gibt er auch die Wege an, auf denen sich diese Kenntnisse erlangen lassen.

Der zweite Theil, über die Darstellung des Sinnes der Schrift, ist ungleich kürzer als der erste. Seine Aufgabe wird nach Maaßgabe des anfangs aufgestellten Princips der Hermeneutik dahin bestimmt: Cum jam supremum hermeneuticae principium interpretem sensum loquentis pandere jubeat, sequitur: 1. Interpretem in exponendo sensu ita versari debere, ut non sua, sed loquentis cogitata, eaque non perfectiora, nec tenuiora, non plura, neque pauciora proponat, quam loquens manifestare voluit, seu paucis: In expositione sensus fides servanda est. Praeterea 2. expositione sensus efficiendum, ut audientes vel legentes sensum loquentis clare cognoscant, quia secus, si illis quidquam obscurum maneret, sensus loquentis non revera panderetur; hinc expositio etiam perspicuitate gaudeat, necesse est. Inde elucet, in altera interpretationis functione sequentem normam observandam esse: In sensus expositione fidem serves, et perspicuitati studeas (p. 158).

Dann werden die variae sensus exponendi species besprochen: Species, quibus sensus fit expositio, variae sunt, et dependent tum a fine, in quem, tum ab indole personarum, in quarum gratiam, tum a forma, qua interpretatio suscipitur. In ersterer Hinsicht ist die Darstellung des Sinnes (sensus expositio) entweder bloß theoretisch oder zugleich praktisch, je nachdem bloße Belehrung oder zugleich fromme Anregung und Erbauung der Endzweck ist. In zweiter Hinsicht ist die Auslegung entweder eine populäre oder eine gelehrte, je nachdem sie für wissenschaftlich Gebildete, oder für Leute ohne höhere Bildung bestimmt ist. In dritter Hinsicht endlich kann die Darstellung des Sinnes in mehrfacher Form geschehen, entweder durch bloße einfache Uebersetzung (versio), oder durch eine umschreibende und erklärende Uebersetzung (paraphrasis), oder durch erläuternde Bemerkungen über unklare Stellen und Ausdrücke (annotationes), oder endlich durch ausführliche den Text in fortlaufendem Zusammenhang begleitende und sich selbst rechtfertigende Erklärungen (Commentarii).

Ueber diese vier Darstellungsformen wird sofort noch besonders gehandelt. Die Anforderungen an eine Bibelübersetzung sind richtig gestellt, wiewohl schwer zu erfüllen, und Hr. G. kann am Schlusse derselben mit Recht sagen: Ex dictis simul patet maxima versionis biblicae exacte conficiendae difficultas; etenim fidem cum perspicuitate ita jungere, ut utrique suum tribuatur, summae artis est labor, cui feliciter perficiendo par non existit, nisi sagacissimo ingenio donatus, sensu religioso et aesthetico subtilissimo animatus, amplo eruditionis apparatu instructus, in interpretationis negotio versatissimus, et accuratissima utriusque linguae (textus et versionis) cognitione imbutus;

nam qui his dotibus unitis caret, nunquam eo perveniet, ut in abditissimos quasi loquentis recessus penetret, ejus cogitandi, sentiendi et loquendi veluti habitum induat, sicque ejus personam exacte referat, et talibus tandem ubique utatur vocibus ac formulis, quae non tantum legibus linguae respondeant, sed et auctoris mentem et animum ad amussim repraesentent. Hinc mirum non est, nullam huc usque prodiisse librorum biblicorum versionem, quae omnibus numeris esset absoluta (p. 160 sq.). Nach Mittheilung eines kurzen Verzeichnisses alter und neuer Bibelübersetzungen wird auch die Aufgabe der Paraphrasten, Annotatoren und Commentatoren näher bestimmt, und die Grundsätze und Regeln festgestellt, welche sie zu befolgen haben, endlich noch ein Verzeichniß der bedeutenderen alten und neuen Commentatoren mitgetheilt, das natürlich auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht, in dem wir aber deßungeachtet unter der Aufschrift: „3. Ratione singulorum librorum biblicorum" z. B. die Psalmenerklärung Bellarmins, das schöne Werk von Pradus und Villalpandus über Ezechiel, die zum Theil trefflichen exegetischen Leistungen des Nic. Serarius u. a. ungern vermißt haben.

Ein Appendix handelt noch de erroneis quibusdam s. Scripturam interpretandi principiis et modis, und zwar 1. de interpretatione mystica; 2. de lumine interno Pietistarum; 3. de morali; 4. de mythica interpretatione.

Als mystische Auslegung wird bezeichnet illa s. Scripturam interpretandi ratio, quae cum effatis ejus praeter sensum literalem notiones religiosas sive immediate sive mediate conjungit. Sie wird nicht schlechthin verworfen, vielmehr unter gewissen Bedingungen gestattet und zu homiletischen und erbaulichen Zwecken sogar empfohlen,

daneben aber mit Recht auch darauf aufmerksam gemacht, daß sie nur im uneigentlichen Sinne als Auslegung, interpretatio, bezeichnet werden könne, weil diese den Sinn des Redenden auffinden und darlegen müsse, nicht aber seinen Worten solche Gedanken unterschieben dürfe, die ihm nie in den Sinn gekommen. Sie wird daher auch geradezu und mit Recht als unzulässig erklärt, wenn und soweit ihr Ergebniß ohne Weiteres als der wirkliche und wahre Sinn, der von den heiligen Schriftstellern mit den Textesworten verbunden worden sei, bezeichnet wird. Verumenimvero si quis cogitata, quae certis s. Scripturae locis ope tractationis mysticae subjicit, ab ipso auctore vel Spiritu s. ibi spectata esse contendat, iisque ad comprobandas veritates religionis uti velit, interpretatio mystica approbari nequit, idque eo minus, ac rationes, quas patroni ejus proferunt, speciosae potius, quam solidae inveniuntur (p. 178). Sofort werden die zu Gunsten der mystischen Auslegung vorgebrachten Gründe der Reihe nach aufgeführt und entkräftet und dabei namentlich bemerkt, daß der mystische Ausleger sich des Unterschiedes zwischen dem buchstäblichen und mystischen Sinne stets bewußt bleiben müsse und nicht beide einander gleichstellen oder mit einander vermengen dürfe. Mit Recht wird auch an die dießfalls verschiedenen Ansichten und Verfahrungsweisen der Kirchenväter erinnert und namentlich an die schöne Stelle in Augustins Doctrina christiana L. I. c. 37: Quisquis in Scripturis aliud sentit, quam ille, qui scripsit, illis non mentientibus fallitur; sed tamen, si ea sententia fallitur, qua aedificet caritatem, quae finis praecepti est, ita fallitur, ac si quis errore deserens viam, eo tamen per agrum pergat, quo etiam via illa perducit. Corrigendus est tamen,

et quam sit utilius viam non deserere demonstrandum est, ne consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire cogatur.

Die pietistisch-quäkerische Auslegung, als Ausfluß der vorgeblich innern Erleuchtung durch den heiligen Geist, wird mit Recht ziemlich kurz abgethan. Tota haec de lumine interno, sensu Quakerianorum accepto, ejusque effectibus sententia inter dolenda falsi spiritualismi et mysticismi deliria pertinet, nemini sobrio arridere potest, et revera non numerosa gaudet asseclarum caterva (p. 184).

Unter moralischer Auslegung wird hier nicht, wie es zuweilen auch geschieht, die Anwendung des buchstäblichen Schriftsinnes auf das praktische Leben, sondern jene Auslegungsweise verstanden, welche schon durch Locke angebahnt besonders aber durch Kant's „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" in Aufnahme gebracht worden ist, und welcher zufolge die hl. Schrift nichts anderes sagen darf, als was mit den Principien der praktischen Vernunft im Einklange steht. Es konnte Hrn. G. nicht schwer werden, diese durchaus willkührliche und oberflächliche Auffassung und Behandlung der Schrift gründlich zu widerlegen, wie er denn eine solche Widerlegung auch wirklich gegeben hat.

Auch die mythische Auslegung wird kurz aber gründlich gewürdigt. Hr. G. beginnt mit dem N. T. und zeigt zunächst, daß die durchaus mythische Auffassung der neutestamentlichen Geschichte, wie man sie bei Strauß, Br. Bauer u. a. findet, nur auf falschen Deutungen und nichtigen Voraussetzungen beruhe und durchaus verkehrt und unhaltbar sei. Hisce perpensis patet, Straussii systema

mythicum fictione niti, et omnia ejus fulcra non esse, nisi imaginaria, quae historiae halitu evertuntur (p. 201). Dann bespricht er die theilweis mythische Auffassung, welche jene Geschichte für eine zwar wirkliche aber mit mythischen Elementen vermischte ansieht, und deckt ebenfalls ihre Grundlosigkeit auf. Endlich zeigt er, daß auch in den alttestamentlichen Schriften keine Mythen sich finden, und daß namentlich die Wunderberichte in denselben, die zur Annahme von Mythen den Hauptanlaß gegeben haben, nicht im Geringsten dazu berechtigen. Hinc in V. T. quoque mythos relinquimus eis, qui mundum sibi confingere malunt, quam a Deo creatum, dispositum ac rectum agnoscere.

Nach diesen Mittheilungen wird es kaum mehr der Bemerkung bedürfen, daß die vorliegende Hermeneutik, ungeachtet einzelner Mängel von untergeordneter Bedeutung, ihre Aufgabe im Ganzen auf lobenswerthe Weise löse, und jedem, der sich in dieser Disciplin gründlich orientiren will, empfohlen werden dürfe.

Welte.

6.

1) **Die Trennung der Schule von der Kirche — in ihrem Wesen und ihren Folgen betrachtet von Seul, Studien-Direktor der rheinischen Ritter-Akademie zu Bedburg; Köln 1850, bei Bachem. Preis 42 kr.**

2) **Die christliche Kirche und ihr Verhältniß zum Staate,** dargestellt von J. Höfliger, geistl. Rath und Domkapitular zu St. Gallen. St. Gallen u. Bern bei Huber u. Comp. 1850. Preis 21 kr.

Zwei Schriftchen, klein von Umfang, aber sehr wichtigen Inhalts, denn sie besprechen zwei der bedeutendsten Fragen, welche die Gegenwart bewegen. Dürfen Staat und Kirche, Kirche und Schule sich trennen, und was wird die Folge solcher Scheidung sein, so fragt gegenwärtig jeder denkende, für die Zukunft besorgte Mann; so fragt namentlich jeder Christ, jeder Hausvater und Priester. Beide vorliegende Schriftchen nun sprechen sich entschieden gegen die absolute Trennung von Kirche und Staat aus, Nr. 1 insbesondere aber schildert auch mit großer Wärme und edlem Ernste die nicht blos nachtheiligen, sondern sogar zerstörenden Folgen jeder Losreißung der Schule von der Kirche. Beiden Verfassern hat der Eifer für die gute Sache, und die Sorge für das wahre Wohl der Menschheit die Feder geführt, und dabei hat Höfliger mehr in paränetischer, Seul mehr in wissenschaftlicher Weise gesprochen. Das Votum des letzteren gegen die Trennung der Schule von der Kirche ist aber um so wichtiger, als er selbst ein Laie, und weltlicher Studiendirektor einer höheren (katholischen) Bildungsanstalt ist. Die

Durchlesung seiner Schrift hat uns in der That sehr vielen Genuß gewährt, denn Hr. Seul hat seinen Gegenstand nicht auf der Oberfläche, sondern in seiner Tiefe angegriffen, und die spezielle Schulfrage nur in Verbindung betrachtet einerseits mit dem wahren Wesen des Menschen (seiner supranaturalen Seite), andererseits mit der ganzen großen historischen Gestaltung und Entwicklung der Menschheit seit Christus und durch das Christenthum. Auf diese Weise hat sich ihm ergeben, daß die Trennung der Schule von der Kirche nicht eine vereinzelte, mehr oder weniger nützliche oder schädliche Maßregel, nein, daß sie vielmehr der letzte große Schritt wäre in der Entchristlichung der Menschheit, der letzte Hebel, um das alte Gebäude der christlichen Gesittung, christlichen Bildung und christlichen Ordnung vollends aus den Fugen zu heben und in Trümmer zu werfen. Kein Wunder, wenn die Sprache des Verfassers oft so kräftig und voll tönt, wenn er so dringend mahnt und beschwört. Es handelt sich ja nach seiner innigsten Ueberzeugung um das höchste Gut der Menschheit, um das wahre Wohl von Kirche und Staat. Mag man der Kirche sonst noch so viele Concessionen machen, meint er, so man ihr dabei die Schule nimmt, so hat sie die Zukunft verloren: „mögen jene Güter der Freiheit noch so hoch angeschlagen werden, mag ihre Restitution die gerechtesten Motive, die wohlwollendste Anerkennung und tiefste Auffassung ihrer Wirksamkeit beweisen, die Entziehung des Rechtes auf die Schule hebt jene Anerkennung, jenes Wohlwollen, jene Geschenke auf und erinnert an die bekannte Löwentheilung.“ S. 11 f.

Der gleiche Gedanke, und er ist gewiß ein richtiger, wird sofort auf S. 43 f. in folgender Weise ausgeführt:

„Der Staat hat grundsätzlich die persönliche Freiheit als höchstes Gesetz garantirt, hat die Freiheit, Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der Religionsgenossenschaften gewährleistet. Wenn er dann hintenher die ganze Jugend durch alle Bildungsstufen für sich in Anspruch nimmt und sie in die Auffassungs- und Anschauungsweisen, wie er sie will, eingewöhnt, die Kirche nur, so weit er es für gut hält, zuläßt, so heißt das, das innerste Wesen kirchlich-religiöser Freiheit captiviren, es heißt mit der einen Hand geben, mit der andern nehmen, es heißt der jetzigen Generation Religionsfreiheit geben und sie durch ein anderes Schulsystem der künftigen unmöglich machen, es heißt, den Vogel einfangen und ihm die Flügel brechen, damit er nicht fliegen will, weil er nicht kann, weil er die Fähigkeit eines Vogels verloren hat. Wenn der Polizeistaat die Kirche in ihrem innern Heiligthum, in den heiligen Sakramenten und dem Cultus angriff, so war das ein Eingriff, der als Fehler erkannt und verbessert wurde (utinam!); hier aber erscheint noch ein tieferer Eingriff des constitutionellen Staates, der auf die Grundlage jeder Freiheit und recht eigentlich auf die Existenz der Kirche hingeht. Möge auch er erkannt und gebessert werden! Denn was würde die garantirte persönliche Freiheit bedeuten, wenn durch ein Staatsschul-System die erste Jugend in geistige Fesseln gelegt werden, und denken, fühlen und handeln lernen sollte, wie es die (wir fügen bei: jetzt grundgesetzlich indifferentistische) Staatsgewalt (adde: vielleicht ein jüdischer oder pantheistischer Cultminister) vorschreibt? Was würde übrig bleiben von religiöser Freiheit und Selbstständigkeit, wenn der Unterricht und die Erziehung die Jugend mit etwas allgemeiner Religion nach Staatszwecken

zurichten dürften? Was sollte aus dem Menschen, was aus der Menschheit, was aus den Christen werden, wenn eine Staatsschule nach der Willkühr und der wechselnden Richtung philosophisch construirter Staatsbegriffe, ohne die ewigen Grundlagen der Religion, erziehen dürfte? Was sollte aus Europa werden, wenn es gelänge, der Kirche und dem Christenthum so den Boden unter den Füßen wegzuziehen? Es ist nicht abzusehen, wohin solche Versuche, gegenüber der christlichen Kirche in unseren Tagen, wo nichts mehr feststehen und seinen Standpunkt behaupten will, führen sollen. .. Wenn der in religiösen Dingen indifferente Staat, hier im konkreten Falle, der indifferente Minister, von welchem es nach der Neugestaltung des Staats leicht möglich ist, daß er ein Jude oder der Kirche feindlich gesinnter Christ sei, die Prüfungs-Commissionen aller Lehrer zu bestimmen hat und in der Consequenz des Staatserziehungs-Systems die Prüfungs-Commissarien nach dem vorgesteckten Zielpunkte auswählt, wenn er die Einrichtung der Lehrer-Seminarien, welche ihm allein obliegt, nach der Richtung der Staatszwecke trifft und ordnet, sich also 30,000 Lehrer unter 300 Schulinspektoren (der Verfasser hat Preußen im Auge) nach seinem Schnitt heranbilden läßt, wenn derselbe Minister, sei er Christ oder Jude, Theist oder Atheist, den Lehrstoff der Volksschule nach seinen Staatszwecken ordnet, die Lehrbücher wählt, ihre Anwendung und Ausdehnung bestimmt, die Bibel, den Katechismus, das christliche Gesangbuch ausweist, wie er muß, weil er darin (in der Religion) nicht unterrichten lassen darf, wenn er die Methode beim Unterricht, die Behandlung der Schüler, kurz Unterricht und Erziehung, nach seinem herrschenden Gesichtspunkte

anordnet und leitet, wenn der Minister überdieß auch durch den Schulzwang und durch das Recht, die Pflichten der Eltern in Bezug auf das Maaß der erreichten Schulkenntnisse im Privat-Unterrichte zu überwachen, alle Kinder des ganzen Staates, sage alle, also die ganze Jugend in seiner Gewalt hat und nach Staatszwecken unterrichten und zuschulen läßt, wenn er, damit er jedes Privat-Gewissen oder Gelüste im Entstehen unmöglich machen könne, die Gemeinde- und, wo sie nicht ausreichen, die Staats-Fonds zur Disposition hat, ja, wenn damit er nicht in Ausübung seiner Gewalt etwa nachsichtig handeln könne, die Volksschulen unentgeltlich sein müssen; so kann man jede Behauptung darüber einräumen, nur die nicht, daß persönliche Gewissens- und Religionsfreiheit damit verträglich seien. Wenn eine solche Staatsschuleinrichtung, die wie ein fester und dichter Zaun keine Maus durchläßt, in einer freisinnigen, konstitutionellen Verfassung, welche Gedanken-, Gewissens-, Religionsfreiheit und alle unveräußerlichen Menschenrechte garantirt, Platz finden kann, so müssen wir bekennen, daß wir keinen Begriff, noch Verstand mehr haben, um das zu begreifen rc."

Bekanntlich sind Manche der gutmüthigen Ansicht, wenn auch die Schule grundgesetzlich von der Kirche getrennt sei, so bleibe ja doch nach den Unterrichtsgesetzen dem Geistlichen noch immer das Recht, den Religionsunterricht in der Schule zu ertheilen, und damit sei schon die nöthige religiöse Bildung der heranwachsenden Geschlechter gesichert. Ja, noch mehr: in den meisten Fällen werde überdieß der Geistliche, weil oft der einzige gebildete Mann im Orte, künftig auch bei der reinen Staatsschule doch zum Inspektor ernannt werden

müssen, und so bleibe der Kirche ein großer Einfluß auf die Schule immerhin bewahrt. — Der Hr. Verfasser hat auch diese ebenso gefährliche als schwächliche und oberflächliche Ansicht an verschiedenen Stellen widerlegt, und vor Allem klar gemacht, welch' himmelweiter Unterschied sei zwischen einer Schule, in der wochentlich in ein paar Stunden von einer Art Fachlehrer Religionsunterricht ertheilt wird, und einer Schule, die als Vorhalle der Kirche die christliche Erziehung und Bildung der Jugend zu ihrem Prinzipe und zu ihrer Hauptaufgabe hat. Dort ist der Religionsunterricht nur ein Spezialfach, ein Nebenfach, und nur vom christlichen Unterrichte, nicht von christlicher Erziehung ist die Rede; in der kirchlichen Schule dagegen ist Religion, nach Seite des Unterrichts und der Erziehung die Hauptsache. In der kirchlichen Schule soll der Mensch für das Reich Gottes, in der Staatsschule nur für das Bürgerthum erzogen werden. Was ist das Höhere und was gibt die größeren Garantieen für das sittliche Leben, für Privat- und Bürgertugenden? Die Antwort kann nicht schwer sein.

Aber der Antheil, den die moderne Staatsweisheit künftig der Kirche in Bezug auf die Schule noch gönnen will, ist, und das ist die zweite Seite der Betrachtung, nur ein prekärer, ein Stück Bettlerbrod, denn wenn die Schule dem Staate allein gehört, grundgesetzlich, und nur das Unterrichtsgesetz der Kirche noch eine Antheilsparticula zuwirft, so kann auch diese kleine Concession durch ein neues Unterrichtsgesetz ihr wieder entzogen und vom omnipotenten modernen Staate alles summa summarum selbst eingesackt werden. Wer darum mit diesem Bettlerbissen und Gnadenbrode sich begnügen und abfinden lassen

will, der verkauft sein Erstgeburtsrecht um ein Linsenmus, das man ihm vielleicht zudem wieder nimmt, bevor er es zur Hälfte genossen hat. — Die in Würzburg versammelten deutschen Bischöfe verdienen darum die Anerkennung jedes Christen, nicht blos des Katholiken, wenn sie die Anrechte der Kirche auf die Schule kräftig vertheidigten. In gleichem Geiste sprachen sich auch die preußischen Bischöfe in ihrer Denkschrift vom Juli v. J. aus, und Herr Seul hat sowohl die denkwürdigen Worte der Einen wie der Andern dem ersten Kapitel seiner Schrift einverleibt.

Schon oben haben wir bemerkt, daß der Verfasser seinen Gegenstand nicht vereinzelt und auf der Oberfläche betrachtet, sondern die Frage nach der Trennung der Schule von der Kirche mit der gesammten falschen und unchristlichen Zeitströmung in Verbindung gebracht habe. „Der Riesen-Irrthum, sagt er hierüber, beruht in der Meinung, daß es im Leben, namentlich im Staatsleben ein anderes Heil geben könne, als in Jesus Christus, unserem Herrn, als in und mit seiner hl. Kirche in ihrer ganzen Wirksamkeit; er beruht in der Meinung, daß in Europa Staaten blühen könnten ohne Christenthum, und daß dann auch die Schule ohne Christenthum erziehen könne und müsse, indem sie für den Staat erziehe. Der Irrthum dehnt sich aus über die ganze Lebens- und Weltanschauung, geht zurück auf die ersten Prinzipien und hebt den Grund auf, worin das Leben Werth und Bedeutung hat" S. 55. „Dieser Riesen-Irrthum mühet sich nämlich ab, den Menschen als ein Naturgewächs aufzufassen und das Thier gleich den andern Bestien nach gesetzten Zwecken zu behandeln und mit allmöglichen Versuchen zu beglücken" S. 55. Es ist richtig, wenn die supranaturale Seite des Menschen

verkannt und er blos als der Erde gehörig betrachtet wird, dann will allerdings die irdische Ordnung, der Staat, ihn ganz besitzen, ganz leiten und ausschließlich erziehen, während die Vertreterin der jenseitigen Ordnung, die Kirche, als etwas Fabulöses, Unreales und damit Unberechtigtes hinausgeschoben wird.

Wir können es uns kaum versagen, auch die schöne historische Darstellung, wie durch Locke, Rousseau und Pestalozzi das ganze Erziehungswesen der Neuzeit ein unchristliches Prinzip erhalten habe, hier noch aufzunehmen. Es gehört dieser Passus unbestreitbar zu den schönsten und lehrreichsten Partien des Buches (S. 78 ff.) und muß, wie dieses selbst, jedem Geistlichen und Schulmanne zu ernster Erwägung empfohlen werden.

Hefele.

7.

I. **Die evangelischen Pericopen an den Sonntagen und Festen des Herrn**, exegetisch-homiletisch bearbeitet von **M. A. Nikel**, Doctor der Theologie, geistlichem Rathe und Regens des Klericalseminars in Mainz. V—IX. Theil. 1848—50. Frankfurt bei Sauerländer. Preis pr. Band 2 fl.

II. **Musterpredigten der katholischen Kanzelberedsamkeit Deutschlands aus der neuern und neuesten Zeit.** Gewählt und herausgegeben von **A. Hungari**, Pfarrer zu Rödelheim im Großherzogthume Hessen. Mit bischöflicher Approbation. XIX—XXII. Band. 1848—49. Frankfurt

bei Sauerländer. — Musterpredigten von Hungari, zweite gänzlich umgearbeitete Auflage. I—IV. Band. Frankfurt bei Sauerländer. 1850. Preis pr. Band 2 fl. —

III. **Predigten auf die Sonntage des kathol. Kirchenjahrs**, in der Domkirche zu Breslau gehalten von Dr. H. **Förster**, Domherrn, Domprediger, Fürstbischöflichem Vikariatsamts- und Consistorialrathe. Zweite verbesserte Ausgabe. In zwei Bänden. Breslau bei F. Hirt. 1849. — Preis 4 fl. 24 kr.

IV. **Homilien auf die Sonntage des kathol. Kirchenjahrs**, gehalten in der Domkirche zu Breslau v. Dr. H. **Förster** rc. wie oben. Zweite Ausgabe, in zwei Bänden. Breslau bei Hirt. 1849. Preis 4 fl. 24 kr.

V. **Ein Umblick von der Warte der Zeit** von Dr. H. **Förster** rc. Breslau. 1849. 12 S. Preis fl. — 12 kr.

VI. **Katholisches Kirchenthum**, behandelt in zwanzig Kanzelreden, mit besonderer kritischer Wahrnehmung des sogenannten Deutschkatholizismus, nebst einem Anhange: **Fresken aus dem Kreuzgange**. — Von **Wilhelm Gärtner**, Operar und Feiertagsprediger an der kais. königl. Wiener-Universitätskirche. Wien, 1849. Verlag von Karl Gerold. — 315 S. Preis 3 fl. 10 kr.

VII. **Homiletische Aehrenlese.** Ein Cyclus von Sonntags-, Fest- und Fastenpredigten von **Wilhelm Boczak**, Domprediger zu St. Stephan in Wien. Mit fürst-erzbischöflicher Approbation. Frankfurt am Main bei Sauerländer. 1[illegible]. — 302 S. Preis 2 fl. —

VIII. **Die socialen Fragen der Gegenwart.** Sechs Predigten, gehalten im hohen Dom zu Mainz von **Wilhelm von Ketteler,** Pfarrer zu Hopsten, Mitglied des deutschen Reichstages. Das Honorar zum Besten des wohlthätigen Vereins vom heil. Vincenz von Paul zu Mainz. Mit Approbation des hochw. bischöfl. Ordinariats. Mainz, Verlag v. Kirchheim und Schott. 1849. 92 S. Preis fl. — 24 kr.

I. Von den exegetisch-homiletischen Bearbeitungen der evangelischen Pericopen von Rickel sind bereits vier Bände in dieser Zeitschrift besprochen, und ist das Gute an denselben anerkannt worden. Die vorliegenden 5 Bände enthalten die Erklärungen der sonn- und festtäglichen Pericopen des Kirchenjahres vom ersten Sonntage nach Ostern bis zum zehnten Sonntage nach Pfingsten. Die Art und Weise der Behandlung, die Anordnung und Ansammlung des Stoffes ist in diesen Bänden die gleiche geblieben. Es ist in jedem Bande für jede Pericope eine unendliche Masse von Stoff zusammengebracht. Ein Band enthält in der Regel auf ungefähr 500 Seiten nur die Erklärungen von vier Pericopen. Nach vorausgestelltem Texte der Pericope schließt sich an jeden Vers derselben eine Exegese an. Diese Exegese ist meistens ganz practischer Natur, parănetisch und ascetisch, bisweilen etwas gelehrt. Der betreffende Vers wird dann nach allen für einen Gedanken zugänglichen Seite betrachtet und angesehen, oft nach seinen einzelnen Worten. Der Verfasser nimmt zu wiederholtenmalen einen Gedanken-Anlauf, und spinnt denselben fort, so weit es thunlich oder nothwendig scheint. So ist an den Worten: „Friede sey mit Euch“ so oft wieder eine neue Seite herausgesucht und dargestellt, daß es Band V von p. 1—17

reicht. Des öftern ist an die Erklärung einzelner Verse eine förmliche Homilie angeschlossen. So sind unter die reichlichen exegetischen Erklärungen des Evangeliums auf den ersten Sonntag nach Ostern fünf vollständige Homilien aufgenommen.

Daraus ist leicht abzunehmen, wie reichhaltig diese Erklärungen der Pericopen sind. Abgesehen von den ausgearbeiteten Homilien, die aufgenommen sind, bieten die anderweitigen oft nur in kurzen Absätzen aufgenommenen Erklärungen von Kirchenvätern oder andern erleuchteten Exegeten einen fast unerschöpflichen Stoff zu Meditationen, zu Predigt-Thematen wie zu Predigtausarbeitungen. Es muß anerkannt werden, daß der in der kirchlichen Literatur so rühmlich bekannte Verfasser für diese seine Arbeit sehr sorgfältig und mühsam gesammelt hat. Aber auf weiteres als ein Sammelwerk in diesem Gebiete kann sie nicht Anspruch machen. Denn was man öfters stark vermißt, ist gerade eine rechte Verarbeitung und systematische Zusammenreihung des massenhaft angehäuften Stoffes. Bei einer man möchte fast sagen zufällig sich ergebenden Aneinanderreihung des exegetischen Materials über einen Vers oder über einen Absatz einer Pericope ist es unmöglich, daß nicht Wiederholungen ein und desselben Gedankens oft beinahe in gleicher Form vorkommen. Auch konnte es nicht fehlen, daß neben den vielen sehr guten Abschnitten auch wohl etwas leere sich finden, so daß man ziemlich viel Sand durchwühlen muß, um auf Goldkörner zu stoßen. Deßhalb ermüdet es auch nicht wenig, die Erklärungen einer einzigen Pericope ununterbrochen bis zu Ende zu lesen. Dagegen unterbrochen und Stück für Stück gelesen, findet man recht viel Gutes und Anregendes. —

Der Verfasser sagt in der Vorrede zu seinem Werke, daß von ihm nicht viel Eigenes dabei sey. Dessenungeachtet vermißt man doch bei den kleinern Erklärungsstücken die Angabe der Quellen, aus denen sie genommen sind. Meist nur bei den Homilien, die vollständig aufgenommen wurden, sind die Namen der Autoren angegeben. Am meisten darunter kommen vor: Basilius M., Chrysostomus, Augustin, Beda, Albertus M., Thomas von Aquin, Canisius, Ludwig von Granada, auch Sailer und Veith. —

Der Referent, wenn er gleich der Ansicht ist, das Volumen des Werkes hätte sich unbeschadet seiner Zweckmäßigkeit um ein Namhaftes verringern und ebendamit der Preis erniedrigen lassen, steht doch nicht an, dasselbe für das Studium der Prediger zu empfehlen. Sie finden hier zwar keine oder nicht vorzugsweise ausgearbeitete Predigten und Homilien wie in der Sammlung von Hungari, und kein so leicht verlockendes Ruhepolster, wohl aber sehr viel Stoff, den sie meditirend durcharbeiten und wobei sie für sich schöne Gedanken, Bilder, wohl auch Anleitung zu Ausführungen herausfinden können. —

Am Schlusse der Erklärung einer Pericope sind immer eine Reihe von skizzirten Thematen zu Predigten angefügt. Das Himmelfahrtsfest hat nicht weniger als 69, das Pfingstfest 63, und ein gewöhnlicher Sonntag zwischen 30 und 50. Viele derselben, wenn auch nicht Alle, sind in der Auswahl des Themas und der Disposition gelungen, und werden manchem Prediger willkommen seyn. Sie sind hier von um so größerem Werthe, als man zu ihrer Ausführung in den vorausgehenden Erklärungen den angemessenen Stoff finden kann. —

II. Ueber den Werth der von Hungari gesammelten

Predigten ist in der Quartalschrift seit dem Erscheinen des ersten Bandes schon ein paarmal von andern Referenten gesprochen worden. Im Wesentlichen schließe ich mich ihrem Urtheile über die ganze Sammlung an. Die vor uns liegenden Bände XIX—XXI enthalten die Predigten für die Heiligen-Feste. Der erste Band dieser 4ten Abtheilung der Predigtsammlung beginnt mit neun Predigten auf das Fest Allerheiligen, denen sich sieben Predigten auf den Gedächtnißtag Allerseelen, zehn auf das Fest der heil. Schutzengel und sechs über die Verehrung der Reliquien der Heiligen anschließen. Hierauf folgen Predigten auf die Feste einzelner Heiligen. Viele derselben haben zwei, drei und vier Predigten erhalten, z. B. die hl. Anna, Antonius von Padua, Benedict, Bernhard, Franz von Assisi, Franz Xaver, Georg, Johannes der Apostel, Johann von Nepomuk, Johann der Täufer, der hl. Joseph, die hl. Theresia, Stephanus, Ulrich u. a. Der dritte Band ist zur Hälfte mit Predigten auf das Fest der hl. Apostel Petrus und Paulus gefüllt; es sind 24 Predigten in fünf Reihen abgetheilt. Die erste Reihe aus vier Predigten bestehend, hat „die Bekehrung“ der beiden Apostel zum Gegenstande. Die Predigten sind von Sailer, Schwäbl, Fürst Alexander Hohenlohe und Weinzierl. Die zweite Reihe gleichfalls vier Predigten enthaltend — bespricht „die Feier des Gedächtnißtages der beiden Apostelfürsten.“ Die Verfasser sind Veith, Saffenreuter, Dinkel und Beer. Die dritte Reihe hat zum Gegenstande: „die Kirche Jesu Christi auf Erden“ in 3 Predigten, von N. Weis, A. Gügler, J. Pletz. Die vierte mit acht Predigten (Mack, Schlör, Ziegler, Lüft, Riffel 2, Dür, Bode) „den Primat des heil. Petrus“; die fünfte „das Bekenntniß des

christlichen Glaubens" mit fünf Predigten von Kraft, Sailer, Moritz und Eberl. —

Die Methode, welche in diesen Predigten beobachtet ist, muß bei der Mannigfaltigkeit des Stoffes und bei der Verschiedenheit der Verfasser eine verschiedene seyn. Die Einen nehmen die bildliche Darstellung des Heiligen mit den einzelnen Attributen zur Unterlage ihrer Predigt, wie beim hl. Aloysius die Lilie, das Crucifix, das Ordensgewand nebst Geißel und Dornenkrone und den Todtenschädel, und suchen an solchen äußern Behikeln das Leben des Heiligen erbaulich und für die Zuhörer nutzbringend darzustellen. So wird auch die Heiligkeit des Antonius von Padua kennbar und anschaulich gemacht an seinem Bildnisse, indem darauf hindeute die weiße Lilie, das geschlossene Buch und das Jesuskind. Andere geben zuerst einen kurzen Umriß der äußern Verhältnisse, in welchen der Heilige gelebt, und zeigen dann, wie dieser oder jener in seinen ihm eigenthümlichen Verhältnissen für das Heil seiner und anderer Seelen geeifert habe z. B. Liguori; oder führen im ersten Theile das Leben, Wirken und Sterben des Heiligen vor, um im zweiten Theile die entsprechenden Lehrstücke für die Gläubigen abzuleiten; oder sie ordnen den Stoff gerade nach den einzelnen Lebensperioden des Heiligen, z. B. bei Suidbertus, bei dem 1. seine Jugend und sein Klosterleben, 2. sein apostolisches bischöfliches Amt und 3. sein seliger Tod betrachtet wird. Solche Mannigfaltigkeit in der Behandlung des Stoffes ist eine treffliche Vorschule für den Prediger und wird ihn bei ernstem und aufmerksamem Studium gewiß jederzeit die rechte Weise und Methode finden lassen.

Da nach dem Willen der Kirche die Gläubigen durch

die Heiligenfeste zu gleichem Eifer in der Nachfolge Christi angefeuert werden sollen, so wird über den großen Werth und Nutzen guter Heiligenpredigten überall kein Zweifel seyn. Allein solche Gelegenheiten werden oft gar nicht oder nur so benützt, daß man im Eingange etwa den Namen des Heiligen nennt und einige Skizzen aus seinem Leben beibringt, im Uebrigen aber irgend ein moralisches Thema breitschlägt. Hungari hat sehr wohl gethan, nur solche Predigten über Heilige aufzunehmen, „deren Leben wirklich in der Darstellung erzählt und nach seinem Dafürhalten in rednerischer Ausführung würdig und darum musterhaft behandelt ist.“ Indessen kann nicht geläugnet werden, daß sich auch unter diesen Heiligenpredigten manche finden, die den Namen einer Musterpredigt durchaus nicht verdienen. Freilich hatte Hungari unter den neuern Predigern, wenn er nicht zu den ältern zurückgreifen wollte, in diesem Gebiete nur spärlich fließende Quellen. Dabei gebührt ihm jedenfalls das Verdienst, das Bessere gesammelt und dem Publikum leichter und bequemer zugänglich gemacht zu haben. —

Mit dem 22sten Bande beginnt die fünfte und letzte Abtheilung der Sammlung, nämlich die Gelegenheitsreden. Soviel dem Referenten bekannt, sind schon alle Bände der Gelegenheitsreden, fünf an der Zahl, erschienen und ist somit die ganze Sammlung damit abgeschlossen. Dem Referenten kam indeß bisher nur der erste Band (XXII. Bd.) zur Hand. Dieser enthält Predigten über den Ablaß, Abschiedsreden, Antrittsreden und zwar von Bischöfen, Pfarrern und Dompredigern, Anreden bei Aufnahme von Häretikern in die Kirche, bei Errichtung von einem Bisthum, bei Bischofswahl und Bischofsweihe, Predigten

über die Bruderschaften, über Eid und Meineid, Firmungsreden, Ansprachen bei der ewigen Anbetung, bei Hinrichtungen. Wie der Stoff dieser Gelegenheitsreden ein ziemlich buntes Gemisch ist, so sind sie auch selber. Es fehlt zwar in neuerer Zeit, seitdem man angefangen hat, bei jeder Gelegenheit eine Standrede zu halten, nicht an Reden. Allein da die Gelegenheiten und Anlässe, bei welchen derartige Ansprachen gehalten zu werden pflegen, oft mit eigenthümlichen Umständen begleitet sind, so machen die Reden gerade nur mit Rücksicht auf die dem Auge sich aufdringenden oder das Herz der Zuhörer nahe berührenden Umstände einen bedeutenden Eindruck, während sie den jenen eigenthümlichen Umständen ferne stehenden Leser kalt lassen, vielleicht auch anwidern. Daher geschieht es leicht, daß eine Gelegenheitsrede, welche bei der zutreffenden Veranlassung sehr gut erfunden wurde, einem spätern, nüchternen und unbefangenen Leser ganz unvollkommen und mangelhaft erscheint. —

Wir gestehen, wir waren durch die im ersten Bande der Gelegenheitsreden aufgenommenen Stücke nicht befriedigt, so ansehnlich auch die Verfasser einzelner Predigten sind. Die Ablaßpredigten gehören im Ganzen zu den besten dieses Bandes, und erschöpfen den Gegenstand vollständig. Es wäre aber doch zu wünschen gewesen, daß anstatt fünf Predigten über den Ablaß im Allgemeinen aufzunehmen, eine Predigt wenigstens über eine besondere Ablaßertheilung aufgenommen worden wäre. In den Predigten von C. Greith, Domdekan in St. Gallen, „neue Apologien und Kanzelreden“ findet sich z. B. eine Predigt auf das Portiunculafest, die im zweiten Theil nur vom Portiuncula-Ablaß handelt. Nebenbei sei es bemerkt, daß der Portiuncula-

Ablaß nicht auf das Fest des hl. Franz v. Assisi fällt, wie Nußwurm in seiner Predigt S. 23 sagt, sondern auf den 2. August. Ebenso ist in der Ablaßpredigt von Helm unrichtig bemerkt, daß durch den Ablaß nur die zeitlich göttlichen Strafen nachgelassen werden; denn es werden auch die Kirchenstrafen nachgelassen, so weit sie poenae vindicativae sind.

Am wenigsten haben mir die Abschiedsreden zugesagt, obgleich ihre Verfasser größtentheils später in die Reihe der Kirchenfürsten traten. Solche Muster könnten einen minder geschickten Nachahmer sehr irre führen. Am besten ist wohl die Predigt von Jais mit der bekannten Eintheilung: 1. Ich gehe gern von Euch, 2. ich gehe nicht gern von Euch. Anders ausgeführt, als es von Jais geschehen, und etwa von einem Vicar, der kaum ein Jahr in einer Pfarrei wirkte, angewendet, mag sie widerlich werden. — Die Pfarrantrittspredigten sind besser.

Aufgefallen ist dem Referenten, daß die Bruderschaften neben dem Vielen, das ihm unnöthig aufgenommen schien, eine so schlechte Vertretung gefunden haben. Eigentlich handelt nur die Predigt von Zarbl von den Bruderschaften, und zwar nur im Allgemeinen. Die andere Predigt von Sügler ist nur ein allgemeines Gerede von der christlichen Betbruderschaft, es ist gerade wie eine Rede über die Bruderschaft der christlichen Nächstenliebe; denn wie durch die Liebe, so sollen wir als Christen auch durch das Gebet verbunden seyn. Es gibt daher keine eigene christliche Betbruderschaft, es sey denn, daß sich einzelne Christen zur Verrichtung eines besondern Gebetes zu bestimmtem Zwecke verbinden, wie des Rosenkranzes. Mich dünkt es, hier wären Predigten, wie sie für einzelne bestehende

Bruderschaften und Bruderschaftsfeste gehalten werden, nicht übel am Platze.

Doch wir wollen die Kritik im Einzelnen abbrechen, sie würde zu weit führen. Bei dem mannigfachen Unvollkommenen, das in die Sammlung einen Weg gefunden, darf das viele Gute nicht verkannt werden, das sie hat. Und dem Herausgeber kann das Verdienst nicht streitig gemacht werden, mit vieler Mühe aus der Masse des Vorhandenen dasjenige herausgelesen und gewählt zu haben, was bei einer so großartig angelegten Sammlung jedem Freunde der homiletischen Literatur einen leichten Ueberblick über die bessern Leistungen katholischer Kanzelredner Deutschlands gibt, und dem gewöhnlichen Prediger ist durch die Darbietung so vieler ausgearbeiteten Predigten sein Amt erleichtert. Indessen, glaube ich, kann man gerade durch diese Sammlung die Ueberzeugung gewinnen, daß wir bei vielen guten und mitunter vorzüglichen Leistungen doch im Ganzen auf unsere Predigtliteratur nicht zu stolz seyn dürfen. Daß aber die Veranstaltung einer solchen Sammlung, wie sie Hungari ausgeführt, zweckmäßig war, zeigt der Umstand, daß schon mit einer zweiten Auflage begonnen wird. Und es ist kein Zweifel, wenn H. manches minder Gute weggelassen und dadurch die Zahl der Bände um ein Bedeutendes verringert hätte, so wäre der Abgang noch größer. —

Von der zweiten Auflage sind bereits 4 Bände in unsern Händen (siehe oben nr. 2.) Der Herausgeber scheint aber gerade entgegengesetzter Ansicht von uns zu seyn. Wir hätten eine genauere Ausscheidung der Predigten gewünscht, er aber projectirt die Aufnahme von noch mehr Predigten, als sich in der ersten Auflage fanden. Die

neue Auflage soll wieder aus 5 Abtheilungen bestehen. Die erste Abtheilung soll in 6 Bänden Predigten auf die Feste des Herrn, die zweite Abtheilung in 4 Bänden Predigten auf die Feste der seligsten Jungfrau Maria, die dritte Abtheilung in 10 Bänden Predigten auf alle Sonntage, die vierte Abtheilung in 4 Bänden Predigten auf die Feste der Heiligen Gottes, die fünfte Abtheilung in 6 Bänden Gelegenheitspredigten enthalten. Das Ganze würde somit 30 Bände umfassen, 4 mehr als die erste Auflage. Wir hätten gegen diese Vermehrung nichts, wenn nicht ebendadurch Mancher, der diese nutzbare Predigtsammlung wünschte und brauchte, von der Anschaffung derselben zurückgeschreckt würde. —

Daß die zweite Auflage nicht bloß ein Abdruck der ersten werden wird, oder daß nicht bloß weitere Predigten angehängt werden, sieht man aus den ersten vier Bänden. Es ist eine andere passendere Stellung der Predigten nebst ihrer Vermehrung bei den einzelnen Festen vorgenommen worden. So sind im ersten Bande der zweiten Auflage die Predigten auf das Fest des heiligen Stephanus weggelassen, wahrscheinlich um sie in die vierte Abtheilung aufzunehmen, wohin sie auch gehören. Dagegen sind „Anreden in der hl. Christnacht“ aufgenommen. Die Predigten sind aber der Art vermehrt, daß in der zweiten Auflage bei den Hauptfesten gewöhnlich wenigstens noch so viel Predigten sich finden als in der ersten Auflage. Auf das Weihnachtsfest waren in der ersten Auflage 12 Predigten, in der zweiten 25; auf den Schlußabend des bürgerlichen Jahres in der ersten Auflage 8, in der zweiten 18 u. s. f. Die Predigten der ersten Auflage wurden mit wenigen Ausnahmen beibehalten, und denselben nur neue in zweck-

mäßigerer Aneinanderreihung beigefügt. Bei den Weihnachtspredigten ist eine Predigt von Halder weggelassen, die in der ersten Auflage einen Platz gefunden hatte, und die unsers Erachtens neben den Neuaufgenommenen ihren Platz wohl noch hätte behaupten können.

Die vorhandenen vier Bände der zweiten Auflage umfassen beinahe alle Feste des Herrn, indem sie mit dem Dreifaltigkeitsfest schließen, und es erübrigen für die zwei weitern Bände dieser Abtheilung nur noch das Fronleichnamsfest, das Fest des Herzens Jesu und Kreuzerhöhung, wenn der Herausgeber nicht noch Anderes herbeizieht.

Was das Materielle dieser neuen Auflage anbelangt, so läßt sich über dasselbe nicht viel Neues sagen. Es gilt davon, was in diesen Blättern schon des Oeftern von der ersten Auflage gesagt worden ist. Man muß zugestehen, daß sich H. unverdrossen eine große Mühe gibt, das Beste in unserer Predigtliteratur zusammenzustellen, und wenn er nicht mehr Vorzügliches zu bieten vermag, so ist er nicht Schuld daran. Während in der ersten Auflage Arbeiten von 478 Verfassern mitgetheilt wurden, soll in der zweiten die Anzahl derselben um ein Bedeutendes vermehrt werden; auch „vorzügliche" Orginalarbeiten sollen bereit liegen.

III. Förster hat als Prediger bereits einen solchen Namen in Deutschland, daß eine Gesammtausgabe seiner Predigtwerke wohl gerathen schien. Als erster und zweiter Band zu dieser Sammlung erschienen „die Zeitpredigten" oder „der Ruf der Kirche in der Gegenwart [1])." Als Fortsetzung reiht sich an dieselben an die zweite Ausgabe

1) Vrgl. Quartalschrift 1848. p. 691.

von den oben bezeichneten Sonntagspredigten. In erster Auflage erschienen sie im J. 1843. Diese Predigten gehören unbestreitbar zu dem Besten, was die neuere deutsche Predigtliteratur aufzuweisen hat. Er vereinigt einen erhabenen Schwung und eine stets edle Haltung der Rede mit wünschenswerther Popularität. Hiefür nur ein Beispiel Bd. I p. 336: „daß unser Lebensweg ein Weg ist in den Tod, wie Jesu Hingang nach Jerusalem ein Weg war in den Tod, daß jeder Tag uns dem Ende unsers Erdenseyns zuführt, daß wir mit jeder Stunde dem Grabe näher kommen, wisset Ihr Alle, meine Geliebten! Unaufhörlich scheiden Freunde und Mitmenschen aus unsern Kreisen. Täglich bringt der Ton der Sterbeglocke an unser Ohr. An die Pforten der Hütten und Paläste pocht des Todes kalte Hand. Aus den Reihen der Kinder und Greise holt er seine Opfer. Daß wir aber unsere Aufmerksamkeit von diesen steten Todesmahnungen wegwenden, daß wir über die zunehmende Nähe unseres Scheidens uns selbst täuschen, daß wir von der Wahrheit: unser Lebensweg ist ein Weg zum Tode, schüchtern uns abkehren wie solche, die zu ihr in keiner Beziehung stehen: das ändert in ihr selbst nichts. Die Zeit flieht darum nicht langsamer dahin, weil wir ihre Flucht nicht gewahren. Die eilenden Stunden reißen uns nicht weniger schnell mit fort, weil wir ihre Schnelle nicht achten. Wir kommen darum nicht eine Minute später an das Ziel, weil wir von diesem Ziele nicht wissen mögen. Ja ich sage Euch, der Tod wird uns um so schrecklicher erscheinen, je plötzlicher er kommt, und je unvorbereiteter er uns findet. Darum sagt der hl. Gregor von Nyssa: „Das Leben des wahren Christen ist ein steter Todesgedanke.“ —

Bald ist es der ruhige und einfache Ton der Betrachtung, bald ist es ein streng logisches aber dabei lebendiges Deduciren und Dialectisiren, um zu belehren und zu überzeugen, bald ist es der Ausdruck der Begeisterung, um zu erregen und mit fortzureißen. Die Predigten Försters sind rhetorisch so gelungen, wie wir unter den neuern Deutschen Wenige besitzen. Der Schwung der Rede verleitet ihn aber hie und da zu Redefiguren und Wortstellungen, die etwas gesucht und affectirt erscheinen können. So berührt die ziemlich herrschende Gewohnheit den Bestimmungs-Casus (Genetiv) vor das zu bestimmende Hauptwort zu setzen z. B. „des Adventes heil. Wartezeit," ein einfaches Ohr unangenehm. —

Indessen kann man ihm nicht nachsagen, daß er bloß verba facere wolle, und sich begnüge, bloß mit Worten einen hohen Flug zu nehmen, sondern seine Gedanken entsprechen den Worten. Er weiß in der Regel das Thema, das er sich stellt, sehr gut zu disponiren, und treffend auszuführen. Neben einer großen Gewandtheit in Sprache und Ausdruck steht ihm ein großer Vorrath von Gedanken und Ideen, eine genaue Bekanntschaft der hl. Schrift und wohl auch der Väter zu Gebot, obwohl er letztere seltener anzieht. Bis zum Schlusse weiß er den Zuhörer durch den schönen und geordneten Gang der Entwicklung und geistreiche intressante Behandlung in Spannung zu erhalten. Es wird zwar nicht jeder Prediger einen unmittelbaren Gebrauch von diesen Predigten machen können, da sie nicht einer jeden Individualität anstehen; aber junge Prediger werden durch das Studium derselben zu ihrer eigenen Ausbildung unzweifelhaft viel gewinnen. —

Zum Schlusse bemerke ich noch, daß diese zweite Auf-

lage der sonntäglichen Predigten im Wesentlichen ein unveränderter Abdruck der ersten Auflage ist, da der Verf. zu einer durchgreifenden Umänderung keine Muße hatte. Aehnliches findet auch statt

IV. „bei den Homilien auf die Sonntage des kathol. Kirchenjahres", welche in der Gesammtausgabe den 5ten und 6ten Band bilden. Die erste Auflage war erschienen im J. 1845 [1]). Die Vorzüge, die wir an den Predigten Försters herausgehoben, gelten auch in ihrer Art von seinen Homilien. Diese Homilien gehören zur Klasse der sogenannten Homilien höherer Art. Es ist außer aller Frage, daß derartige homiletische Vorträge fruchtbringender gemacht werden können als Predigtvorträge nach strengen Regeln und es ist sehr zu wünschen, daß Prediger, welche öfters vor ihrer Gemeinde zu erscheinen haben, abwechseln möchten. Die vorliegenden Homilien von Förster gehören entschieden zum Besten, was in dieser Art erzeugt worden ist. Eine schöne Darstellung, logische natürliche Aneinanderreihung, klare anregende Ausführungen zeichnen diese Homilien aus.

Bevor er an die Eruirung eines Themas aus der Pericope geht, sucht er den Zuhörer recht lebendig an den Ort des Vorgangs, der in derselben besprochen wird, zu versetzen, eine Verfahrungsweise, die schon der hl. Ignatius bei seinen geistlichen Uebungen dringend empfiehlt. Wie meisterhaft Förster dieses versteht, zeige nur ein Beispiel, Bd. II. p. 164: „Es geschah aber, so erzählt der Evangelist, als sie dahinzogen, daß Jesus in einen Flecken kam. Den Flecken kennen wir, er heißt Bethanien, eine Stunde von

1) Quartalschrift 1846. p. 690.



Jerusalem, auf der andern Seite des Oelbergs gegen Morgen hin. Dort wohnte der kleine Geschwisterkreis, in welchen das Evangelium uns einführt. Die Genossenschaft scheint nur aus drei Personen bestanden zu haben, aus einem Bruder und zwei Schwestern. Lazarus den Bruder lernen wir erst später kennen, als des Meisters Machtwort ihn vom Tode erweckte. Mit den beiden Schwestern befreundet uns der heutige Schriftabschnitt. Martha, die Aeltere, leitet das Hauswesen, und ist wohl die eigentliche Verwalterin der kleinen Wirthschaft. Maria, die Jüngere geht ihr dabei zur Hand. Beide lieben den Meister, und der Meister liebte Martha und ihre Schwester und den Lazarus, erzählt uns Johannes und mochte wohl während den Festzeiten, wenn er Jerusalem besuchte, gern bei den frommen Schwestern herbergen, wie einst Elias bei der armen Wittwe zu Sarepta, und Elisäus bei der reichen Sunamitin u. s. w.“ —

Von der Art und Weise, wie schön und einfach der Verfasser seine Themate erhebt, will ich ein Beispiel anführen, Bd. II. p. 219: „Ein Reich, ein Königreich, ein Himmelreich nennt Jesus seine heilige Kirche, und wie bezeichnend sind diese Namen. Ein Reich ist die Kirche, denn sie umfaßt nicht, wie eine Familie oder eine bloße Gesellschaft nur einen engen Kreis, sie umfaßt Millionen; sie erstreckt sich nicht bloß über den einen oder andern Landstrich, sie dehnt über die Welt sich aus, in ihr wird nicht gewaltet und gewirkt nach Willkür und Laune, es sind heilige Vorschriften, es sind göttliche Gesetze, denen dieses Reiches Glieder gehorchen.

Ein Königreich ist die Kirche, denn Christus ist der König, der sie weihend und segnend regiert; der auch

unsichtbar durch seinen sichtbaren Stellvertreter auf Erden die Einheit bewahrt; der durch seine Apostel und ihre Nachfolger die Gemeinden leitet, der durch die, welche er gesendet hat, wie ihn der Vater gesendet, seine Heilsgaben austheilt. —

Ein Himmelreich ist die Kirche, denn für den Himmel arbeitet sie, zum Himmel führt sie, im Himmel weist sie das Ziel nach, dem alle ihre Bestrebungen gewidmet sind, und verheißt dort ewige Triumphe allen denen, die schon hier auf Erden wandeln, gleich als wie im Himmel.

Wie Gott die Menschen zu diesem Reiche eingeladen, wie sie sich als Geladene bezeigt haben, und welche Folgen dieses Bezeigen habe — das, m. Gel., stellt uns das heutige Evangelium dar, wenn wir es in seinen einzelnen Theilen uns vorführen und mit Aufmerksamkeit betrachten.“ —

Eine besonders schöne Stofferhebung für die Homilie findet sich auch Bd. II. p. 106, wo er nach einer kurzen treffenden Einleitung sagt: „Die Hauptpunkte des Evangeliums habe ich Euch bereits bezeichnet, sie sind auch die Hauptpunkte unserer Betrachtung:

Jesu Weinen, Jesu Klagen, Jesu Strafen, soll uns heute den Stoff bieten für unser Nachdenken, den Gegenstand für unsre Erbauung, den Quell für den Segen u. s. w.“ —

Wie die Aufstellung der Betrachtungspunkte aus den Pericopen beinahe durchgängig sehr treffend und gut ist, so ist es dann nicht minder die Ausführung derselben. Darum trage ich kein Bedenken, sie jedem Seelsorger zu empfehlen, der zugleich das Predigtamt zu verwalten hat, um sich an ihnen zu bilden und sich zu gewöhnen, statt

immer wiederkehrender trockener Abhandlungen über längst breitgeschlagene Predigtthemate hie und da auch eine nutzbringende Homilie über die einschlägige Evangelien-Pericope oder nach Umständen auch über die Epistel zu halten. —

V. Das Jahr 1848 war in seinem Ablaufe ein inhaltschweres und folgenreiches, es ist daher gewiß nicht unpassend, wenn ein Prediger von der heiligen Warte aus am Schlusse desselben einen kleinen Um- und Rückblick thut, denn so weltlich auch das Treiben jenes genannten Jahres war, bietet es doch dem christlichen und dem kirchlichen Beschauer manche Seiten zur Betrachtung dar. Eine solche Betrachtung angestellt von einem Manne wie Förster, der mit klarem Geiste mitten in den Bewegungen des Jahres 1848 darinstand, ist doppelt interessant. Und in der That ist diese einzelne Predigt wie ein Zeugniß seiner großen Rednergabe, so ein Beweis seiner tiefen Einsicht in die ganzen Zeitverhältnisse. Wie er auf der einen Seite die Schäden der vorausgehenden Regierungsmaximen nicht verhehlt, bei denen die Absicht der Wächter auf den Zinnen des alten Staatsgebäudes nicht unklar war, die katholische Kirche in ihren Grundfesten zu erschüttern und auf ihren Trümmern das Babel einer neuen Allerweltsreligion zu gründen, so tadelt er eben so offen das ungestümme, unklare und in seinen Elementen vielfach unreine Vorwärtsdrängen der Umsturzmänner. Rückblickend auf die Bewegungen des Jahres und auf die in demselben vielgebrauchten Phrasen, gibt er auf die Fragen: sind wir freier geworden? sind wir einiger geworden? sind wir wohlhabender geworden? sind wir weiser geworden? sind wir glücklicher geworden? kurze aus dem Sachverhalt geschöpfte schneidende Antworten. Vorwärts blickend in die Zukunft hat er wenig Trost;

„Wo die Grundlagen des Christenthums, der Glaube, so lange Zeit hindurch untergraben, wo die Fundamente wahrer Sittlichkeit so tief erschüttert, wo die Begriffe von Wahrheit und Recht so gewaltig verwirrt, wo das Vertrauen ringsum so gar gelähmt, wo alles Eigenthum, alle Ordnungen, ich möchte sagen, alle bisher bestandenen Verhältnisse so in Frage gestellt sind, da leidet die Gesellschaft an einer Krankheit, die sich durch keine sympathetischen Mittel und keine Zaubersprüche beschwören läßt, das Uebel nimmt seinen natürlichen Verlauf und muß ihn nehmen, soll anders eine wirkliche Genesung je wiederkehren; der Körper muß alle die Krämpfe, die Schmerzen, die Operationen leiden, durch die der Gang der Krankheit ihn hindurchführt u. s. w.“ — Eine sichere Aussicht bietet ihm für den Augenblick nur die Kirche und der Glaube in ihr: „So, meine Brüder und Schwestern im Herrn! sehen wir in der dunkeln Zukunft — in die wir heute hinübertreten aus dem alten, schweren, prüfungsreichen Jahre — nur Einen sichern Hafen, die Kirche, nur Einen sichern Stab, ihren Glauben, und nur Eine sichere Leuchte, ihr Evangelium.“ —

VI. Die Reden, die unter Nr. 6 oben aufgeführt sind, zerfallen wesentlich in zwei Theile oder in zwei von einander unterschiedene Reihen. Beide sind zwar apologetischer Natur, unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die erste Reihe von Reden (die ersten zehn) gegen den Deutschkatholicismus als eine bestimmte Form der Un- oder Widerkirchlichkeit gerichtet sind, die zweite Reihe dagegen, die wieder aus zehn Reden besteht, derartige Wahrheiten zum Vorwurfe genommen hat, die an der katholischen Kirche zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedene Weise überhaupt angefochten zu werden pflegten.

Man könnte glauben, es sei ein ganz unnöthiges Unternehmen, jetzt noch gegen einen Deutschkatholicismus fechten zu wollen, da er bereits überall, wo er auch ein wenig aufgeflackert hat, wieder vollständig erloschen ist und sich licht- und lebensunfähig erwiesen hat. Allein in Wien schien er im Jahre 1848 ein neues Leben gewinnen zu wollen, und es war Zeit, daß die Wächter Zions sich regten. Möchte auch uns, die wir die genannte Secte längst als verschollen anzusehen gewohnt sind, eine gewöhnliche Widerlegung, sei es in einer Abhandlung oder in Reden, ohne Interesse sein, so kann es die vorliegende nicht, denn sie hat so viele anziehende Eigenthümlichkeiten und Vorzüge, daß Niemand gerne das Buch aus der Hand legen wird, ohne die zehn Reden gegen die Deutschkatholiken zu Ende gelesen zu haben. Der Verfasser behandelt den sonst so abgedroschenen Gegenstand mit so viel Geist, Witz und Gemüth, daß man von dem Effect oft überrascht ist. Er hat nicht unwahr gesprochen, wenn er in der Einleitungsrede sagt: „Die Person und ihr Recht sei uns unantastbar, die Person darf uns nichts angehen; die Personen können ganz gute Menschen sein, (eine verzeihliche captatio benevolentiae in der dortmaligen Lage) und irgend eine Ueberzeugung ist mir immer noch lieber, als gar keine; ein irgenwie fließendes Wasser lieber als ein — Sumpf; aber mit der Sache ist's was Anders. An den Rock des Deutschkatholiken rühre keinen Finger, aber der Lehre — Deutschkatholicismus genannt, — der ziehen wir den trügerischen Putz ihrer Lappen schonungslos herab; — den hohlen, inhaltslosen Deutschkatholicismus selbst, dieses angebliche Gefäß voll Weisheit, diesen Kürbis, den spalten, den zersetzen wir, so gut wir's nur im Stande

sind; das Wesen des Deutschkatholicismus selbst, das hauen wir, so gut wir immer können, in die Pfanne.“ —

Der Verfasser macht sich zuerst die Punkte klar, um die es sich beim Deutschkatholicismus handelt, und auf die letzterer sein Hauptgewicht legt. Vor Allem ist es der Glaube und der Glaubensgrund, die Satanologie, die Kirchensprache, der Bibelgebrauch, Vergleichung des Deutschkatholicismus mit dem Heidenthume, und die gefährlichen Consequenzen desselben u. a., worüber er den Deutschkatholicismus zur Rede stellt, und in seiner Erbärmlichkeit darstellt. Oft ist es nur eine derbe humoristische Wendung, die statt eines weitläufigen trockenen Beweises niederschlägt, z. B. p. 26: „Die Vernunft“ so läßt er den deutschkatholischen Dogmatiker sprechen, „hat den vollen Erweis Gottes, es braucht dazu nichts als die Vernunft; — diesen Beweis muß sich aber ein Jeder selber suchen. Es kann aber auch geschehen, daß mancher diesen Beweis nicht findet, oder daß ihm mitunter der Faden dieser Vernunftsicherheit ausgeht; das thut aber gar nichts; ein solcher kann schon mit dem Spinnefaden Ahnung zufrieden sein. Und kraft dieser Ahnung und Schwanung glaubt er tapfer darauf los und glaubt sich in die Sicherheit hinein, das nennen wir dann die Anwendung des Menschenverstandes auf den Glauben, und das ist unser Glaubensprincip. — Die Indianer in Amerika gerben die Häute des erlegten Großwildes mit dessen eigenem Hirn; so haben wir jetzt das Glaubensprincip jenes Büchleins mit seinem eigenen Hirn, mit seinem eigenen Geiste kritisch gegerbt.“ Folgender Beweis gegen die leere Vernunftreligion ist gewiß treffend p. 30: „Nun macht es aber der Deutschkatholicismus mit der Vernunft seines Jüngers so,

wie es einst Jemand mit einem Bettler machte, der ihn angesprochen hatte. — Wie, rief er, du bettelst? bah, weißt du nicht, daß du von Rechtswegen so reich bist als der Reichste; zweifle nicht, ihr armen Wichte seid lauter geborne Millionäre, lauter geborne Könige. So sprach der Mann und ging weiter. In ähnlicher Weise spricht der Deutsch-katholicismus: Laß dir an deiner Vernunft genügen; deine Vernunft sagt und demonstrirt dir alles, was du brauchst, deine Vernunft ist eine Millionärin, eine geborne Königin, ist souverain. Sobald Sie aber die kleine Münze, den Pfenning eines einzigen panzerfesten, gemeinfaßlichen Beweises für Gottes Dasein verlangen, so zuckt er die Achseln, knöpft die leere Tasche zu und trollt sich weiter" —

Dagegen läßt er sich auch in ausführliche Gegenbeweise und Widerlegungen ein. Besonders gut ist der Beweis von der Ewigkeit des Bösen aus der Freiheit der geschaffenen Geister Gott gegenüber bewiesen. Unter Andern sagt er p. 37: „Nur Eine Einwendung bliebe noch übrig. Man könnte sagen: Ich kann mir's nicht denken, daß einem solchen unglückseligen Geiste nicht einmal der Moment kommen sollte, da er zu Gott und Tugend zurückkehren mag, zumal solche Geister doch ein großes Wissen haben möchten. Ich antworte auf diese etwas sentimentale Einwendung: damit ist's noch nicht gesagt, daß ein solcher Geist je zurückkehren muß; ein Müssen wäre da, wenn seine Erkenntniß je eine über alle Befangenheit schlechterdings erhabene wäre, d. h. wenn er je schaute, wie Gott selbst schauet; das wäre aber ein unendliches Schauen. Das des endlichen Geistes bleibt aber immer und ewig nur ein endliches, beschränktes." —

„Ich antworte zweitens: in dem Grade, als Kraft

und Wissen groß und größer sind, mag leichtlich auch die Macht der Versuchung und das Wagniß groß sein und größer, als wir in unserm leiblichen Stande jetzt ahnen können. Ein Wink hierüber könnte uns jene Stelle des A. T. sein, die da redet von einem Attentate der Engel gegen Gott, zu welchem sie Hoffart, d. i. geistige, vielleicht faustische, aber in noch ganz höherem, ungekannten Maaße — faustische Ueberhebung trieb."

„Ich antworte drittens: wie ist es kaum zu bezweifeln, daß je länger der Fall, desto tiefer der Fall, auch die Kraft zum Guten von Stufe zu Stufe hinab ermattet, dagegen die im Bösen fort und fort geübte Kraft an Schärfe und Hartnäckigkeit gewinnt, zumal es auch drüben im Reiche der Geister es geben muß eine Association der Geister zum Bösen wie zum Guten. Endlich sagt die Kirche nirgends: der letzte Grund, warum es für den Teufel nicht Rückkehr und Rettung gebe, liegt in Gott, liegt im Verdammungsakt Gottes; sie sagt nicht: dieser Verdammungsakt muß aufrecht erhalten werden, selbst wenn der Verdammte sich bessern könnte und wollte. . . . Die Kirche sagt: es gibt einen Zustand des geschaffenen Geistes, der da macht, daß Gott, der auch mit seiner Gnade Haus hält, diese Gnade jenem Geist nicht länger anträgt, sondern den Geist sich selbst überläßt. Und jener Zustand dieses Geistes ist ein solcher, der da zwar nicht absolut und im Geiste selbst unmöglich macht die Rückkehr zu Gott, der wohl aber die Nichtrückkehr und den Fall ohne Ende vor Gott voraussichtlich und faktisch gewiß macht, u. s. w." — So ist auch der Beweis für die Gottheit Christi p. 97 fg. sehr populär und schlagend. Die Reden sind voll derber Hammerschläge gegen den Deutsch-

katholicismus, die mit tiefer Einsicht in die besprochene Materie und oft mit treffendem Humor geführt werden. Dabei muß man es dem Wiener schon zu gute halten, wenn er einige Wiener-Witze mit unterlaufen läßt, die sich auf der Kanzel eigenthümlich ausnehmen mögen, z. B. „den Deutschkatholicismus von der Zinne des katholischen Kirchthums mit dem Storchenschnabel bemessen,“ „daß er gegenüber dem Deutschkatholicismus vor Luther den Hut ziehe,“ „die kindliche Hoffart jener Jahre, wo der Mensch noch alle Tage ein paar Sacktücher braucht,“ „die Kirche sei auch ein Marschall Vorwärts“ und der Schluß einer Rede p. 52: „Indem ich zurücksehe auf die Richtigkeit dieses Büchleins vom Anfang bis zu Ende, fällt mir eine öffentliche Disputation ein, die in dem siebzehnten Jahrhundert in der Pfalz zwischen einem Jesuiten und einem protestantischen Gottesgelehrten stattfand. Dieser ganze Disput scheiterte an der Frage: Hat er gewedelt oder hat er nicht gewedelt? Es war eben die Rede von dem Hunde des Tobias in der Bibel. So geistreichen Inhalts scheint mir das ganze Büchlein; — es hat eben gewedelt. Amen.“ —

Die letzten zehn Reden über das katholische Kirchthum überhaupt sind zwar voll schöner, kräftiger, wahrer Gedanken, und die rednerische Darstellung ist gelungen bis auf die letzte Rede p. 236—272, welche fast in eine Abhandlung ausläuft. Dessenungeachtet haben sie doch den günstigen Eindruck nicht gemacht wie die zehn ersten Reden. Die Zurückführung des prophetischen Amtes in der Kirche auf ihre Erkenntnißkraft, des priesterlichen auf ihre Willenskraft, und des königlichen auf ihre Gemüthsseite scheint besonders in Kanzelreden etwas gesucht, obgleich die Durchführung als geistreich und tief eingehend anerkannt werden

muß. Besonders ist die Bedeutung des Priesterthums in der kath. Kirche sehr tief und schön aufgefaßt und dargestellt. —

„Die Fresken aus dem Kreuzgange" sind noch eine schöne Zugabe, darin bestehend, daß an jede der vierzehn Stationen eine kleine Betrachtung in der Veith'schen Manier angehängt ist.

Tadelnswerth ist, daß der Verf. so viele Fremdwörter gebraucht, die bei Kanzelreden niemals gut stehen, und auch für den Fall nicht zu billigen sind, wenn er vor lauter Studenten gesprochen haben sollte, was aber nicht anzunehmen ist. Ueberhaupt dürften sich die Reden gegen Deutschkatholicismus bei aller Trefflichkeit wegen des nicht selten etwas Possirlichen mehr für eine Versammlung in einem Saale, als auf die Kanzel eignen.

Die Ausstattung und der Druck sind sehr schön. —

VII. Die oben aufgeführte homiletische Aehrenlese von Zoczek hat, obgleich von demselben Orte ausgehend, doch einen ganz andern Charakter, als die vorausgehende Sammlung, nicht nur in der Auswahl des Stoffes, sondern in der ganzen Darstellungsweise. Während bei Gärtner in der Darstellung alles lebendig und durch Herbeiziehung von heiterm und ernstem Material aus dem gewöhnlichen Leben und aus der Geschichte frisch und bunt ist, bewegt sich Zoczek ruhig und gemessen vorwärts und nimmt nur hie und da einen kleinen Aufschwung zu gehobener Sprache. Er spricht dieses auch als Grundsatz für den christlichen Prediger aus in seiner Vorrede p. VI: „Wer nicht nach der gleißenden Schale, wer nach dem gesunden kräftigen Kerne verlangt, der wird sich gerne an die alte, gesunde, kernvolle Sprache des Alterthums halten, und dieses wollte

auch der Verfasser vorliegender Predigten seinen geneigten Zuhörern und wohlmeinenden Lesern darbieten. Ein Weiteres hierüber findet der wohlwollende Beurtheiler dieser ungekünstelten, einfachen, homiletischen Ausarbeitungen in der Predigt für den ersten Adventsonntag, welche er zugleich als Vorrede zu dieser homiletischen Aehrenlese anzusehen bittet.“ —

Wir sind auch damit einverstanden, daß die Verkündigung des göttlichen Wortes so einfach als möglich, aber dabei kräftig und eindringlich sei, wir sind namentlich damit einverstanden gegenüber jener Predigtweise, welche in schönen Phrasen und hochtrabenden Ausdrücken unbekümmert um Gedanken und Wiedergabe des göttlichen Wortes ihr Hauptverdienst sucht. Dagegen kann man es doch nicht verwerflich finden, wenn der Eine je nach seiner Individualität einen mehr oratorischen Fluß und erhabenere Sprache hat als der Andere, wenn er nur das Wort Gottes in seiner Kraft und Wahrheit wiedergibt. —

Was unsere Predigten anbelangt, so haben sie bei aller Einfachheit und ich möchte sagen bei der fast zu abstrakten Darstellungsweise einen gediegenen, kräftigen und kirchlichen Charakter. Sie sind gedankenreich und ganz auf dem biblischen Grunde des göttlichen Wortes aufgebaut. Ja die Benützung biblischer Stellen ist so reichlich, daß man auf mancher Seite nur eine Bibelstelle an die andere gereiht findet; ebenso sind auch die Väter benützt. In einigen Predigten macht der Text der Bibel- und Väterstellen bei weitem mehr aus, als was der Verfasser zu ihrer Verbindung und Aneinanderreihung gesagt hat. Wenn die angeführten Stellen auch meistens gut und zutreffend sind, so läßt sich doch ein gewisses Haschen darnach nicht verkennen. —

Der Herausgeber scheint bei seiner Sammlung keinen bestimmten Zweck verfolgt zu haben, da einige Reden auf Sonntage, einige auf Heiligenfeste, und einige auf besondere Veranlassungen zugerichtet sind. Die ersten neun Predigten gehören auf den I. III. IV. Sonntag im Advent, den Sonntag in der Weihnachtsoctav, I. u. II. Sonntag nach der Erscheinung, auf den Sonntag Septuagesimä, Sexagesimä und Quinquagesimä. An diese reihen sich Predigten auf das Fest des h. Leopold, Landpatrons von Oestreich, der Heimsuchung Mariä, auf das Säcularfest der Einweihung der Pfarrkirche zum h. Karl Borromäus, eine Predigt zur Eröffnung des Festes der dritten Säcularfeier der Gründung der ehrwürdigen Ursuliner-Klosterfrauen durch die heil. Jungfrau Angela Merici, eine Predigt zur Eröffnung des Festes der siebenhundertjährigen Säcularfeier (!) des Cisterzienser-Stiftes Zwettel, eine Anrede bei der feierlichen Einsegnung einer Jubelehe, eine Predigt am Schlusse der Säcularfeier der Congregation des allerheiligsten Erlösers, endlich eine Predigt über die Verbreitung der kathol. Religion in Nordamerika. Man sieht, die letztern sind meistens Ehrenpredigten, und man muß gestehen, der Verfasser hat seine Sache gut gemacht. Wenn man auch hie und da etwas mehr Specialisirung und Individualisirung wünschen könnte, so haben doch die Vorträge, die mehr Homilien als Predigten sind, mitunter genügend Leben und Frische. Nur auf Eines möchte ich aufmerksam machen, was in spätern Zeiten als Anachronismus erscheinen könnte. Die Sammlung trägt die Jahrzahl 1850 an der Stirne; in der Predigt auf das Fest des hl. Leopold nun ist p. 173 ein Preis auf die Verhältnisse unter der Regierung „Ferdinands des Gütigen,“ und so als

ob dieselben bis jetzt fortdauerten. Es ist diese Rede eben vor dem März 1848 gehalten worden, aber bei der Herausgabe hätte es bemerkt oder die betreffende Stelle abgeändert werden sollen. Ebenso ist p. 261 von Herrn Alphons Liguori die Rede, während er schon 11 Jahre heilig gesprochen ist, und man von Heiligen den Titel „Herr“ nicht passend braucht. —

VIII. Seitdem W. v. Ketteler als Mitglied des Reichstags und Pfarrer zu Hopsten die sechs Predigten über die großen socialen Fragen der Gegenwart im Dome zu Mainz als Gast gehalten hat, ist er nun als Bischof daselbst eingezogen. Die Fragen aber, von denen er dortmals in bewegter Zeit zu Mainz gesprochen, sind noch nicht gelöst, sondern schweben noch als drohende Gespenster über unsern Häuptern. Und die Worte, die dortmals so günstig aufgenommen wurden, verdienen auch jetzt noch gehört zu werden; denn sie sind nicht bloß von flüchtiger vorübergehender Bedeutung, sondern enthalten christliche Wahrheiten, die nie genug eingeprägt und beherzigt werden können. Und Ketteler hat sie dargelegt mit einer Kraft und Bestimmtheit, die ihres Zieles nicht verfehlen kann. —

Die zwei ersten Predigten beschäftigen sich mit der kathol. Lehre vom Eigenthumsrechte. Der Verfasser sucht richtig die Verwirrung in diesem Gebiete in dem Abfalle vom Christenthume, und die Heilung nicht in den verschiedenen von da- und dorther gemachten Vorschlägen. „Das ist der wesentliche Unterschied der Lehren des Christenthums und der Lehren der Welt. Diese hat nur äußere Mittel, die die Quelle des Uebels nicht heilen können, das Christenthum heilt die Quelle des Uebels, die Gesinnung der Menschen. Nicht in der äußern Noth liegt unser

sociales Elend, sondern in der innern Gesinnung. Jener wäre leicht abzuhelfen, wenn nur die Gesinnung eine andere wäre. Die beiden gewaltigen Seelenübel, an denen unsere geselligen Beziehungen krank darnieder liegen, sind theils die unersättliche Genuß- und Habgier, theils die Selbstsucht, welche die Nächstenliebe zerstört hat. Die Krankheit hat die Reichen und Armen ergriffen. Was vermögen da Steuervertheilungen und Sparkassen, so lange diese Gesinnung fortbesteht" p. 26. Er führt dann im Einzelnen ganz schön aus, welche Aussprüche Jesu Christi und welche Grundsätze der Kirche die rechte Anschauung vom Eigenthum lehren, und wie durch dieselbe die Wurzeln aller socialen Uebel in unserer Seele ausgerissen werden könnten. —

Die dritte Predigt bespricht die kathol. Lehre von der Freiheit des Menschen, die vierte von der Bestimmung des Menschen, die fünfte die Lehre von der Ehe und Familie, die sechste die von der Auctorität der Kirche. Sämmtliche behandeln interessante und für die gegenwärtige Zeit sehr bedeutsame Themate; sie sind auch voll schöner, kräftiger und durchdringender Gedanken; die Darstellung immer edel, gewählt und schön, und sie dürfen deßhalb Jedermann zur Lektüre sehr empfohlen werden.

Bendel, Convictsdirector.

III.

Aktenstücke.

Allerunterthänigster Vortrag des Ministers des Cultus und Unterrichts, Grafen Thun
über die
mit den katholischen Bischöfen wegen Regelung der kirchlichen Angelegenheiten gepflogenen Verhandlungen.

Allergnädigster Herr!

Unter den vielen wichtigen Fragen, deren Lösung bei der Neugestaltung Oesterreichs — der schweren aber erhabenen Aufgabe der Regierung Euerer Majestät — nicht umgangen werden kann, ist die Frage von dem Verhältnisse des Staates zur Kirche eine der allerwichtigsten, denn sie berührt die religiösen Ueberzeugungen, das unantastbare Heiligthum des Einzelnen, und zugleich die gewaltigste und nachhaltigste von allen Mächten, welche den Entwickelungsgang von Völkern und Staaten bestimmen. Einem Zustande innerer Auflösung gehen Völker und Staaten entgegen, wo die religiösen Ueberzeugungen ihre Macht auf die Gemüther verloren haben. So lange sie aber Macht üben, wirken die kirchlichen Angelegenheiten vielfach, eingreifend und unabweislich zurück auf das bürgerliche Leben. Staat und Kirche haben es mit denselben Menschen zu thun. Die Kirche bestrebt sich, durch den Einfluß der Religion dem Gewissen eine Richtschnur zu geben. Die Staatsgewalt hat das ernste Amt empfangen, die Rechtsordnung nöthigen Falls durch Anwendung äußeren Zwanges zu schirmen. Doch wenn das Pflicht-

43 *

gefühl ihren Anordnungen nicht zur Stütze dient, so ist ihre Macht gelähmt. Anderer Seits bedarf die Kirche auch äußerer Hilfsmittel ihrer Thätigkeit, und spricht bei Erwerbung und Bewahrung derselben den Schutz der Staatsgewalt an. Von allen Seiten her kommen daher Staat und Kirche mit einander in Berührung. Eben deßhalb muß jede große Bewegung, welche auf dem Gebiete des einen Theiles vor sich geht, ihre Rückwirkung in den Bereich des andern erstrecken, und in der Stellung, welche sie zu einander einnehmen, Aenderungen hervorbringen. Auch von der Bewegung, welche Oesterreich ergriffen hat, konnte das Verhältniß des Staates zur Kirche nicht unberührt bleiben. In den Tagen der Gährung wurden von verschiedenen Seiten her Stimmen laut, welche in völlig entgegengesetzter Absicht Trennung des Staates von der Kirche forderten, und sie sind noch nicht ganz verstummt. Allein die Regierung Euerer Majestät, welche in dem großen Augenblicke, als sie Oesterreichs neue Verfassung in's Leben rief, alle die mannigfachen Wünsche und Bestrebungen mit ruhiger Umsicht zu wägen verpflichtet war, durfte nicht daran denken, auf eine Gestaltung einzugehen, welche in einem durchgebildeten Staatsleben niemals und nirgends zur Wahrheit geworden ist. Wohl gibt es Länder, wo eine regelmäßige Verbindung nur zwischen der Kirche und den Gemeinden, nicht aber zwischen der Kirche und der Regierung besteht, wo vielmehr jede Berührung zwischen diesen beiden sorgfältig vermieden wird, und es fehlt nicht an Vertheidigern dieser Einrichtung, ob sie gleich die Probe der nach Jahrhunderten rechnenden Geschichte noch nirgend bestanden hat. Mit der geschichtlichen Entwicklung und den gegebenen Zuständen Oesterreichs steht sie aber jedenfalls in einem Widerspruche, welcher ihre Durchführung zur Unmöglichkeit macht. Die Beziehungen der Regierung zur Kirche in Oesterreich könnten nur scheinbar für aufgehoben erklärt werden, aber keine Macht der Erde wäre im Stande, diese Aufhebung in Wahrheit zu verwirklichen. Wohl aber würde schon eine solche Erklärung einerseits die religiösen Angelegenheiten der Völker Oesterreichs namenloser Verwirrung Preis geben, während sie andererseits unvereinbar wäre mit der Aufrechthaltung wohlerworbener Rechte seiner Regenten, auf welche zu verzichten die Regierung Euerer Majestät niemals rathen könnte. Das begründete Verlangen, daß die freiere Bewegung, die auf allen Gebieten zu

gewähren Bedürfniß und Nothwendigkeit war, auch der Kirche nicht versagt werde, mußte daher beachtet werden, ohne doch vorschnell mit der Vergangenheit zu brechen und Unausführbares zu verheißen. Das Patent vom 4. März 1849 verbürgte durch §. 2 jeder gesetzlich anerkannten Kirche und Religionsgesellschaft das Recht, ihre Angelegenheiten selbstständig zu ordnen und zu verwalten, so wie das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, und das Vereinsgesetz entband die Versammlungen, welche die Ausübung eines gesetzlich gestatteten Cultus zum ausschließlichen Gegenstande haben, von den Beschränkungen, welche für Volksversammlungen aufgestellt wurden; aber derselbe §. 2 des obigen Patentes sprach zugleich aus, daß jede Kirche im Besitze und Genusse der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonde verbleibe, und wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen sei. Dadurch war gesetzlich festgestellt, daß die Staatsregierung die Kirchen und Religionsgesellschaften als solche anerkenne und schützen werde. Es ist die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse auf Grundlage ihres factischen Bestandes und ihrer rechtlichen Beziehungen zur Staatsregierung gewahrt.

Nachdem aber Euere Majestät durch den §. 13 des erwähnten Patentes vom 4. März 1849 Allerhöchst Ihren treugehorsamsten Ministerrath beauftragten zur Durchführung der Bestimmungen desselben bis zum Zustandekommen organischer Gesetze provisorische Verordnungen zu entwerfen und Euerer Majestät zur Sanction vorzulegen, so handelte es sich darum, diesem Allerhöchsten Auftrage auch hinsichtlich der im §. 2 enthaltenen Zusicherungen nachzukommen. Der treugehorsamste Ministerrath erkannte die Nothwendigkeit dabei vor Allem seine Aufmerksamkeit auf die Angelegenheiten der katholischen Kirche zu lenken, welche die große Mehrzahl der Oesterreichischen Staatsbürger zu ihren Bekennern zählt, und im ganzen Reiche für die sittliche Grundlage des Volkslebens von der höchsten Bedeutung ist. Die kirchlichen und politischen Beziehungen waren durch die frühere Gesetzgebung vielfach in einander verschmolzen; sollten nicht bedenkliche Störungen eintreten, so mußten die durch §. 2 aufgestellten Grundsätze auf das Einzelne der dadurch berührten Verhältnisse mit sorgsamer Umsicht angewandt werden. Ueberdieß war durch die Stellung in welcher die ka-

tholische Kirche kraft §. 2 anerkannt ist, die Nothwendigkeit gegeben, die Neugestaltung ihres Verhältnisses zum Staate im Wege der Vereinbarung durchzuführen. Die Regierung Euerer Majestät glaubte daher den Auftrag, welcher ihr durch §. 13 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März geworden ist, hinsichtlich der katholischen Kirchenangelegenheiten nicht erfüllen zu können, bevor sie sich nicht mit den gesetzmäßigen Vertretern der katholischen Kirche darüber in's Einvernehmen gesetzt habe, und erließ am 31. März v. J. an die Bischöfe der Länder, für welche die am 4. März gewährten allgemeinen Bürgerrechte kund gemacht wurden, die Einladung sich nach Wien zu begeben, damit das Ministerium zur Berathung der Stellung, welche die katholische Kirche auf Grundlage jener gesetzlichen Bestimmungen künftig im Reiche einnehmen werde, mit denselben in unmittelbaren Verkehr treten könne. Es wurde der Einladung mit Bereitwilligkeit entsprochen, und die versammelten Bischöfe hielten vom 30. April bis zum 17. Juni Berathungen, deren Resultat sie dem Ministerium unter dem 30. Mai und dem 6., 13., 15. und 16. Juni mittheilten. Bevor sie die Versammlung schloßen, erwählten sie ein Comité, welches aus dem Cardinal und Fürst-Erzbischof von Salzburg, den Fürstbischöfen von Seckau und Laibach, dem Feldbischofe und dem Bischofe von Brünn besteht, und laut der am 17. Junius gemachten Mittheilung die Bestimmung hat, über die von der Versammlung behandelten Gegenstände mit der Regierung Euerer Majestät zu verkehren. Die schriftlichen Aeußerungen, welche die Versammlung dem Ministerium vorlegte, haben zum Gegenstande:

1. Eine einleitende Erklärung.

2. Die Regierung und Verwaltung der Kirche, die geistlichen Aemter und Pfründen, das Patronatsrecht, die Pfarr-Concursprüfung und den Gottesdienst.

3. Die geistliche Gerichtsbarkeit.

4. Den Unterricht.

5. Das Klosterwesen.

6. Die Ehefrage.

7. Den Religions-, Studien- und Schulfond.

8. Das Pfründen- und Gotteshaus-Vermögen.

Schon aus diesen Andeutungen erhellt, wie reichhaltig der Inhalt ist, und wie viele und wichtige Verhältnisse derselbe

berührt. Die bischöfliche Versammlung hat, während sie die Ansprüche der Kirche mit Eifer vertrat, in anerkennenswerther Weise das Streben beurkundet, die Geltendmachung der kirchlichen Rechte mit den wesentlichen Interessen des Staates in Einklang zu setzen. Demungeachtet unterliegt die Erledigung ihrer Eingaben manchen Schwierigkeiten.

Die Angelegenheit der Religions-Studien- und Schulfonde bedarf umständlicher Erhebungen, welche noch im Zuge sind; die neue Regelung der Verwaltung des Kirchenvermögens und der Patronats-Verhältnisse, ist durch die auf anderen Gebieten vor sich gehenden Reformen bedingt. Das Klosterwesen wünschen die Bischöfe in einer, den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden Weise seiner kirchlichen Bestimmung gemäß zu beleben und zu ordnen, und die Uebelstände, welche daraus erwachsen, daß aus vielen Orden der Geist ihres Institutes entwichen ist, können jenes Bestreben nur wünschenswerth erscheinen lassen. Die voraussichtlichen nächsten Wirkungen desselben, und die Schwierigkeiten, welche sich daraus ergeben dürften, machen es jedoch nothwendig, diese Angelegenheit noch weiterer Verhandlung vorzubehalten. Hinsichtlich der Ehefrage werden von den katholischen Bischöfen nicht ohne Grund Aenderungen in der bisherigen Gesetzgebung in Anspruch genommen. Auch die Superintendenten und evangelischen Vertrauensmänner, welche die Regierung Euerer Majestät gleichfalls zu einer Berathung über die Angelegenheiten ihrer Glaubensgenossen eingeladen hat, haben in ihren vorliegenden Eingaben Wünsche ausgesprochen, welche sorgfältige Berücksichtigung erheischen. Die Regierung Euerer Majestät hat die dadurch angeregten wichtigen Fragen, die einer gemeinsamen Erledigung bedürfen, bereits einer gründlichen Prüfung unterzogen. Sie behält sich vor, darüber mit dem Ausschusse der Bischöfe demnächst in nähere Verhandlung zu treten, welche ihrem Abschlusse jedoch nicht ohne ein Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle zugeführt werden kann. Auch noch in andern Beziehungen stellt sich die Nothwendigkeit eines solchen dar.

Die Statt gehabte Versammlung war keine kirchliche Synode, und konnte daher nicht ihren Mitgliedern und noch weniger den Nachfolgern derselben eine Rechtsverbindlichkeit zur Beobachtung der gefaßten Beschlüsse auflegen. Hinsichtlich derjenigen Angelegenheiten, deren zweckmäßige Neugestaltung durch Zusicherungen von kirchlicher Seite bedingt ist, und wo auch

von der bischöflichen Versammlung entsprechende Zusicherungen gegeben worden sind, wird daher gleichwohl die Bürgschaft vermißt, daß die gefaßten Beschlüsse überall und dauernd zur Richtschnur der bischöflichen Verfügungen dienen werden. Diese Bürgschaft wird nur durch ein Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle erzielt werden können, abgesehen davon, daß einige Fragen eine unmittelbare Verhandlung mit demselben erfordern.

Mehrfache Rücksichten mißrathen jedoch jede Erledigung in der kirchlichen Angelegenheit so lange zu vertagen, bis für alle darin begriffenen Gegenstände die Vorbedingungen definitiver Entscheidung erfüllt sind. Alle, welche an der katholischen Kirche lebhaften Antheil nehmen, harren mit Ungeduld einer baldigen Verwirklichung der in dem Patente vom 4. März enthaltenen Zusagen, und so sehr der eingetretene Aufschub durch die Sachlage gerechtfertiget wird, so müßte doch eine längere Verzögerung das Vertrauen in die Absichten der Regierung beeinträchtigen. Zudem wirkt der Zustand von Unentschiedenheit lähmend auf das innere Leben der Kirche, dessen kräftigere Entwicklung ein immer allgemeiner gefühltes Bedürfniß ist, während es den Staatsbehörden überall, wo die alte Ordnung mit den neuen Principien nicht im Einklange steht, und durch deren Verkündung erschüttert ist, an festen Regeln für ihr Benehmen in Betreff kirchlicher Angelegenheiten gebricht.

Der treugehorsamste Ministerrath ist daher nach reiflicher Erwägung der Sachlage der Ansicht, daß ohne weiterem Verzug vorläufig alle diejenigen von der bischöflichen Versammlung angeregten Fragen erlediget werden sollen, deren Erledigung bereits möglich ist, hinsichtlich der übrigen aber die Verhandlungen mit dem Ausschusse der Bischöfe fortgesetzt und die nöthigen Vorbereitungen für ein Concordat mit dem päpstlichen Stuhle, in so weit ein solches erforderlich ist, getroffen werden, und erbittet sich hierzu in tiefster Ehrfurcht die Ermächtigung Euerer Majestät.

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer einleitenden Erklärung vom 30. Mai v. J. sich zuvörderst im Allgemeinen über die Stellung ausgesprochen, welche die katholische Kirche in Anspruch nimmt, und die Ueberzeugung ausgedrückt, daß die Regierung Euerer Majestät, während sie andern Religionsgesellschaften neue Rechte verleiht, die alten wohlerworbenen

Rechte der katholischen Kirche anerkenne und zu schützen bereit sei.

Euere Majestät dürften den treugehorsamsten Minister des Cultus und Unterrichtes zu der Erklärung ermächtigen, daß die Bischöfe sich in diesem Vertrauen nicht täuschen. Die Regierung Euerer Majestät ist von dem Grundsatze ausgegangen, daß die Ueberzeugungen, welche den Menschen mit einer höhern Welt verknüpfen, dem heiligsten Bereiche der Freiheit angehören, und enthielt sich auf dieselben auch nur mittelbar einzuwirken, unter der Voraussetzung, daß es sich um wahrhaft religiöse Ueberzeugungen, also um solche handle, welche den Pflichten, ohne deren Heilighaltung ein wohlgeordnetes Staatsleben unmöglich ist, zur festen Stütze dienen. Deßwegen wurden die bürgerlichen und politischen Rechte von dem Religionsbekenntnisse unabhängig gemacht, und hinsichtlich der Rechte, weche §. 2. des mehrerwähnten Patentes vom 4. März zusichert, alle gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften einander gleichgestellt. Dadurch sind aber die besonderen Rechtsverhältnisse, welche sich zwischen Oesterreichs Herrschern und der katholischen Kirche seit Jahrhunderten entwickelt haben, weder aufgehoben noch in Frage gestellt. Auch muß die Regierung Euerer Majestät sich aufgefordert fühlen, während sie jeder Religionsgesellschaft die gesetzlich zugesicherte Freiheit gewährt, der Kirche, von welcher eine so große Mehrzahl der Staatsbürger für so wichtige geistige Interessen Befriedigung erwartet, stets besondere Berücksichtigung zuzuwenden.

Die versammelten Bischöfe haben ferner den Zusatz jenes §. 2, daß die Kirchen und Religionsgesellschaften, wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen seien, zum Gegenstande einer Erläuterung gemacht, und sie beziehen ihn ganz im Sinne des Gesetzgebers auf die Erfüllung jener allgemeinen Bürgerpflichten, welche den Wirkungskreis der Kirche nicht beeinträchtigen, sondern vielmehr durch das Sittengesetz, welches sie verkündigt, geheiliget werden. Die katholische Kirche ruht übrigens auf dem festen Grunde der Ueberzeugung, daß sie nicht nur ihre Glaubens- und Sittenlehre, sondern auch die Grundzüge ihrer Verfassung durch göttliche Offenbarung empfangen habe, sie kann daher nicht wie andere Gesellschaften ihre eigenen Gesetze willkürlich ändern. Jede Staatsgewalt, die eine Verständigung über ihre Beziehungen zur katholischen Kirche

wünscht, muß demnach jene Gesetze anerkennen und die Regierung Euerer Majestät hat diese Nothwendigkeit niemals verkannt.

Bei den in den weiteren Eingaben der bischöflichen Versammlung angeregten Fragen handelt es sich zunächst darum, diejenigen bisher gültigen Gesetze und Vorschriften, welche der Verwirklichung der im §. 2 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 der Kirche angewiesenen Stellung entgegenstehen, zu beseitigen, und durch neue Bestimmungen zu ersetzen.

Der treugehorsamste Ministerrath erlaubt sich zu dem Ende die beiliegende Verordnung der Allerhöchsten Genehmigung Euerer Majestät ehrfurchtsvoll zu unterbreiten.

Zur Erläuterung und Begründung ihres Inhaltes geruhen Euere Majestät dem ehrerbiethigst Unterzeichneten nachstehende Bemerkungen zu gestatten:

Der Verkehr mit dem päpstlichen Stuhle war durch die bisherige Gesetzgebung mit gehäuften Vorsichtsmaßregeln umstellt.

Jeder päpstliche Erlaß — nur die Lossprechungen der Pönitenziarie ausgenommen — unterlag dem landesfürstlichen Placet; es wurde nur jenen Erlässen ertheilt, die durch Vermittelung der in Rom aufgestellten k. k. Agentie erwirkt waren, und diese durfte sich nur in Angelegenheiten verwenden lassen, welche durch die Staatsbehörden, oder mit deren Bewilligung an sie geleitet wurden.

Der Verkehr der Bischöfe mit ihren Diöcesen unterlag eingreifenden Beschränkungen. Kein bischöflicher Erlaß durfte ohne Regierungs-Bewilligung gedruckt, und jene Hirtenbriefe und Kreisschreiben, in welchen irgend eine Verbindlichkeit auferlegt wurde, mußten nicht nur der Landesstelle vorgelegt, sondern auch von dieser mit ihren allfälligen Bemerkungen der politischen Hofstelle eingesendet werden.

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer beiliegenden Eingabe vom 16. Juni die Voraussetzung ausgesprochen, daß durch §. 2 der Grundrechte die Hemmnisse, welche ihrem Verkehre mit dem heiligen Stuhle bisher im Wege standen, vollkommen gehoben seien, und weder für sie, noch für die ihnen unterstehenden Gläubigen fernerhin eine Schwierigkeit obwalten werde, sich in geistlichen Dingen an den Papst zu wenden, oder die Anordnungen und Entscheidungen desselben zu empfangen. Sie drücken ferner die zuversichtliche Erwartung aus, daß in Folge der zugesicherten Selbstständigkeit der Kirchenverwaltung ihnen

stets werde gestattet sein über Gegenstände ihrer Amtsgewalt an ihre Gemeinden ohne vorläufige Genehmigung der Staatsbehörden Ermahnungen und Anordnungen zu erlassen.

Die Fortdauer der bisher bestandenen Beschränkungen ist, nach dem Erachten des treugehorsamsten Ministerrathes, in der That nicht länger zulässig. Sie sind Bestandtheile einer Gesetzgebung, die in den Verhältnissen der Zeiten, in welchen sie sich entwickelte, ihre Erklärung findet, aber unvereinbar ist mit den wesentlich geänderten Zuständen der Gegenwart. Jene Gesetzgebung war bestimmt, durch eine consequente Bevormundung auf allen Gebieten des geistigen Lebens jedem Mißbrauche freier Selbstthätigkeit vorzubeugen. Ihre Wirksamkeit beruhte eben auf ihrer Allseitigkeit. Es war folgerecht sie auch der Kirche gegenüber in Anwendung zu bringen. Aber die der Kirche gesetzten Schranken allein hätten nie staatsgefährlichen Mißbrauch zu verhüten vermocht, und sie haben sich immer ohnmächtig erwiesen, wo die Träger der Kirchengewalt sie mißbrauchen wollten, und die politischen Ereignisse dazu Gelegenheit boten, während sie unter andern Verhältnissen zu nutzlosen Förmlichkeiten herabsanken. Immer lähmten sie aber auch die heilsame Selbstthätigkeit, die überall nur aus dem Gefühle selbstständiger Verantwortlichkeit entspringt, und nährten jenen Geist des Mißtrauens und Argwohnes, der der Kirche wie dem Staate Nachtheil bringt. Diesen unerfreulichen Geist haben Euere Majestät aus der Oesterreichischen Gesetzgebung verbannt. Ihn nur der Kirche gegenüber festzuhalten, wäre der Regierung Euerer Majestät eben so unwürdig, als unvereinbar mit den im §. 2 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 verbürgten Rechten.

Dagegen verlangt es die innige Verbindung, welche zwischen dem Oesterreichischen Staate und der katholischen Kirche besteht, und welche auch die Bischöfe nicht gelöst zu sehen wünschen, daß sie auch fernerhin, im Einvernehmen mit der Regierung handeln, und daß daher jene bischöflichen Erlässe, welche äußere Wirkungen nach sich ziehen, oder öffentlich kund gemacht werden sollen, gleichzeitig den betreffenden Regierungsbehörden mitgetheilt werden. Wenn übrigens die Bischöfe nicht mehr gezwungen werden, sich im Verkehr mit dem päpstlichen Stuhle, ausschließlich des k. k. Agenten in Rom zu bedienen, so ist es doch sehr wünschenswerth, daß sie sich seiner in Parteisachen

aus eigener Wahl auch künftighin bedienen, um dadurch die Unzukömmlichkeiten zu vermeiden, welche mit der Benützung gewinnsüchtiger Privat-Agenten häufig verbunden sind.

Die versammelten Bischöfe haben angezeigt, daß sie die Provinzial-Concilien wieder ins Leben zu rufen gedenken, und ihre Absicht angedeutet, die Diöcesan-Synoden unter gewissen Bedingungen zu erneuern. Die Oesterreichische Regierung hat die Abhaltung von Provinzial-Concilien und Diöcesan-Synoden niemals verboten; um so weniger könnte sie gegenwärtig hindern, daß diese Versammlungen unter den durch das Kirchengesetz vorgeschriebenen Bedingungen wieder Statt finden. Es ist sonach in dieser Beziehung kein Anlaß zu einer gesetzlichen Anordnung vorhanden; die Regierung Euerer Majestät hat jedoch Grund zu wünschen, und ein Recht zu erwarten, daß die Bestimmungen, nach welchen die Einberufung geschehen soll, ihr bekannt gegeben, und daß die Anordnungen, welche von dem Provinzial-Concilium oder auf der Diöcesan-Synode getroffen werden, den Regierungsbehörden in so weit, und in derselben Weise, wie die bischöflichen Erlässe mitgetheilt werden.

Geruhen Euere Majestät zu genehmigen, daß diese Erwartung in der Erledigung der bischöflichen Eingaben ausgesprochen werde.

Die geistliche Gerichtsbarkeit erfuhr in Oesterreich Hemmungen, in Folge deren sie thatsächlich beinahe aufgehoben wurde. Die Grenzlinie ihrer Zulässigkeit wurde in der Unterscheidung rein geistlicher Angelegenheiten im Gegensatze zu rein bürgerlichen oder gemischten gesucht.

Da aber alle Gegenstände kirchlicher Gesetzgebung in dem Maße ihrer Wichtigkeit auch eine Rückwirkung auf das Staatsleben äußern, so mußte durch jene Unterscheidung die Competenz der geistlichen Gerichte fast gänzlich verschwinden. So wurde die Disciplinargewalt über die Diener der Kirche fast ganz der gemeinschaftlichen Amtshandlung weltlicher und geistlicher Behörden zugewiesen.

Mit den Kirchenstrafen verband die ältere Gesetzgebung bürgerliche Nachtheile. Hievon nahm man Veranlassung, die Verhängung von Kirchenstrafen von dem Ermessen der Staatsbehörden abhängig zu machen, und an dieser Beschränkung wurde auch dann festgehalten, als die Gesetze, welche mit den Kirchenstrafen bürgerliche Folgen verknüpften, außer Kraft gesetzt waren.

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer Zuschrift vom 16. Juni erklärt, daß, wenn die Lebensthätigkeit der Kirche sich kraftvoll erneuern solle, sie auch hinsichtlich der geistlichen Gerichtsbarkeit wieder in die Uebung ihres Rechtes eintreten müsse, und sich über die Stellung, welche sie in dieser Beziehung in Anspruch nehmen, in folgender Weise ausgesprochen: „Ueber die Rechte und Verbindlichkeiten, welche den Mitgliedern der katholischen Kirche entweder als solchen, oder Kraft eines von denselben übernommenen Kirchenamtes zustehen und obliegen, hat die Kirchengewalt nach Richtschnur der Kirchengesetze zu entscheiden. Wenn das Mitglied einer Gesellschaft die Pflichten, die ihm als solchem obliegen, nicht erfüllet, so kann es auch nicht verlangen, an den Vortheilen, welche die Gesellschaft gewährt, Theil zu nehmen. Wenn der Beamte einer Gesellschaft dem erhaltenen Auftrage zuwider handelt, so kann er unter Bedingungen, welche durch die Gesellschafts-Verfassung näher zu bestimmen sind, seines Amtes und der damit verbundenen Vortheile beraubt werden. Die katholische Kirche, welche eine so erhabene und segenreiche Sendung zu erfüllen hat, kann um so weniger auf Befugnisse verzichten, welche ihr mit jeder gesetzlichen Gesellschaft gemein sind. Die geistliche Gewalt hat also das Recht, Kirchenglieder, welche die ihnen als solchen obliegenden Verbindlichkeiten verletzen, ganz oder theilweise von dem Genusse der kirchlichen Wohlthaten auszuschließen, und dieß geschieht durch den größeren und kleineren Bann. Da die Kirchenstrafen eine Rückwirkung auf bürgerliche Rechte nicht mehr üben, so fällt der Grund hinweg, auf welchen die Staatsgewalt sich berief, als sie die Verhängung kirchlicher Strafen mehr oder minder von ihrer Zustimmung abhängig machte. Was namentlich die kirchlichen Feierlichkeiten des Begräbnisses betrifft, so steht es der Kirche allein zu, darüber zu verfügen, und zwar nicht blos in Folge ihrer Strafgewalt, sondern auch, weil ihr allein zusteht, kirchliche Gebete und Segnungen anzuordnen. Doch verkennen die versammelten Bischöfe nicht, daß die Kirchenstrafen, wenn sie ihrem Zwecke gemäß den Ernst des christlichen Lebens und den Eifer der christlichen Gemeinde fördern sollen, mit weiser Berücksichtigung der gegebenen Verhältnisse angewandt werden müssen, und machen es sich zum Gesetze, ihre Strafgewalt stets mit umsichtiger Klugheit zu üben."

Die geistliche Gewalt allein hat das Recht, jene, welche

die Kirchenämter nicht der übernommenen Verpflichtung gemäß verwalten, in der durch das Kirchengesetz bestimmten Form zu suspendiren, oder abzusetzen, und ihnen die mit dem Amte verbundenen Einkünfte zu entziehen. Die versammelten Bischöfe setzen voraus, daß die Staatsgewalt zur Durchsetzung von Urtheilen, welche die kirchlichen Gerichte inner dem angedeuteten Bereiche und mit Beobachtung aller gesetzlichen Erfordernisse fällen, ihre Hilfe nöthigen Falles nicht versagen werden."

Der treu gehorsamste Ministerrath ist des ehrfurchtsvollen Erachtens, daß auch in diesen Beziehungen die bisherige Gesetzgebung nicht länger haltbar sei. Wohl ist es sehr wünschenswerth, daß die Kirche und die Staatsgewalt in ihrer Amtshandlung nie die Untrennbarkeit ihrer beiderseitigen Interessen unbeachtet lassen. Auch im Familienleben begibt sich aber Vieles, was auf den Staat mittelbar einen mächtigen Einfluß übt, und was er doch seiner Entscheidung nicht vorbehalten kann, ohne sowohl alle Freiheit zu vernichten, als auch etwas schlechthin Unmögliches anzustreben. Dasselbe gilt von der Kirche. Ohne mit dem §. 2 des Allerhöchsten Patentes in Widerspruch zu gerathen, kann der Kirche nicht länger verwehrt werden, sich selbstständig der Strafgewalt zu bedienen, die sie aus der ihr innwohnenden Macht zu schöpfen, und ohne Anwendung äußeren Zwanges zu üben vermag. Wenn sie aber ihre Erkenntnisse durch äußere Zwangsmittel vollzogen wissen will, so darf die Staatsgewalt ihr den weltlichen Arm nicht leihen, ohne Bürgschaft zu haben für den gerechten Vorgang der geistlichen Gerichte. Die versammelten Bischöfe bemerken hierüber: „Da bei dem gerichtlichen Verfahren auf die Gewohnheiten und Bedürfnisse der christlichen Länder Rücksicht zu nehmen, in ihren Diöcesen aber die Entwicklung des dießfälligen Gewohnheitsrechtes durch die vieljährige Unterbrechung der geistlichen Gerichte gehemmt worden sei, so würden alle Einleitungen getroffen werden, um auf gesetzlichem Wege die nöthigen Näherbestimmungen zu erzielen." Die Regierung Euerer Majestät muß wünschen, daß diese Einleitungen so sehr als es die Verhältnisse gestatten, beschleunigt und die Ergebnisse ihr mitgetheilt werden. Vorläufig muß sie sich aber vorbehalten, wofern die geistliche Behörde eine Unterstützung von Seite der Staatsgewalt anspricht, in die Untersuchungs-Acten Einsicht zu nehmen, und sich die Ueberzeugung zu verschaffen, daß der Vorgang den Kirchengesetzen, auf

welche es dabei allein ankömmt, vollkommen entsprechend sei. Je mehr Freiheit aber der Kirche gewährt ist in dem Gebrauche ihrer eigenen Macht, desto wichtiger ist es für den Staat, daß diese Macht nicht Händen anvertraut werde, die sie in einer der bürgerlichen Gesellschaft gefährlichen Weise mißbrauchen. In so fern ein solcher Mißbrauch die Natur eines Verbrechens oder Vergehens annimmt, verfällt der Schuldige dem weltlichen Strafgerichte. Allein dem Diener der Kirche sind Befugnisse eingeräumt, durch deren Mißbrauch er, auch ohne eben den Strafgesetzen zu verfallen, dem Staate gefährlich werden kann, und keine Regierung darf solchen Mißbrauch dulden, ohne der Pflicht untreu zu werden, die ihr als Hüterin der Ordnung obliegt.

Die versammelten Bischöfe haben im Geiste der Kirche, welche sie vertreten, es ausgesprochen, daß geistlicher Aemter und Pfründen nur Solche würdig seien, welche geeignet sind, wie in jeder christlichen Tugend, so auch in Erfüllung der Pflichten gegen die bürgerliche Obrigkeit der christlichen Gemeinde mit Wort und Beispiel vorzuleuchten. Die Regierung Euerer Majestät glaubt darauf vertrauen zu dürfen, daß die Vorsteher der katholischen Kirche diesen Grundsatz sowohl bei Candidaten von geistlichen Aemtern, als auch bei schon angestellten Geistlichen durchführen, und jeder Zeit die Hand bieten werden, um Geistliche, welche ihren heiligen Wirkungskreis auf eine dem Staate gefährliche Weise mißbrauchen, unschädlich zu machen. Unter dieser Voraussetzung glaubt sie es durch die der katholischen Kirche schuldige Achtung geboten, daß, wenn solche traurige Fälle sich ereignen, stets zunächst im Einverständnisse mit dem betreffenden Bischofe, oder beziehungsweise mit dem päpstlichen Stuhle gegen die Pflichtvergessenen vorgegangen werde.

Geruhen Euere Majestät demgemäß allergnädigst anzuordnen, daß, wenn ein Geistlicher seine Stellung und die ihm in derselben für kirchliche Zwecke zustehenden Befugnisse zu anderen Zwecken in der Art mißbraucht, daß seine Entfernung vom Amte sich der Regierung als nothwendig darstellt, die weltlichen Behörden sich deßhalb vorerst mit seinem kirchlichen Vorgesetzten in's Einvernehmen zu setzen haben.

Die bischöfliche Versammlung hat es mit Recht für angemessen erkannt, daß, wenn ein Geistlicher von den weltlichen Gerichten wegen Verbrechen oder Vergehen verurtheilt wird, der Bischof in die Möglichkeit versetzt werde, bevor er eine geistliche

Strafe verhängt, den Grad der Schuld, welche der Verurtheilte der Kirche gegenüber auf sich geladen, selbstständig zu beurtheilen. Daß er zu dem Ende vor Vollzug der Strafe von der Verurtheilung in Kenntniß gesetzt werde, ist bereits durch die bestehenden Gesetze angeordnet. Die versammelten Bischöfe haben den Wunsch ausgedrückt, daß auch die Mittheilung der Verhandlungs-Acten, wenn sie verlangt wird, nicht verweigert werde. Euere Majestät dürften sich bewogen finden allergnädigst zu genehmigen, daß diese Mittheilung der Acten, obgleich sie auch bisher nicht verweigert wurde, den Gerichten ausdrücklich zur Pflicht gemacht werde.

Die Gegenstände, welche ihre gemeinsame Erledigung in der anliegenden Verordnung finden, sind insgesammt solche, hinsichtlich welcher es sich nur um Beseitigung der durch die bisherige Gesetzgebung aufgerichteten Schranken handelt.

Die anderen gegenwärtig zu erledigenden Puncte der bischöflichen Eingaben verlangen abgesondert behandelt zu werden. Der ehrfurchtsvoll Unterzeichnete erlaubt sich die Unterrichtsfrage einem eigenen alleruntertbänigsten Vortrage vorzubehalten, über die übrigen Gegenstände aber Nachstehendes zu bemerken:

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer Zuschrift vom 30. Mai v. J. erklärt: „daß sie alle Rechte ehren, welche die Staatsgewalt der Kirche gegenüber ansprechen kann, sowohl jene, welche aus der Natur der Staatsgewalt hervorgehen, als auch jene, welche der Monarch kraft besonderer Rechtsgründe erworben hat. Dieser Erklärung getreu zollen sie auch dem landesfürstlichen Rechte, die Person des zum Bisthume zu Erhebenden zu bezeichnen, ihre Anerkennung; doch halten sie dafür, daß dies Recht als ein rein persönliches müsse betrachtet werden, und glauben durch die politischen Verhältnisse sich aufgefordert, die ehrfurchtsvolle doch dringende Bitte zu stellen: „Euere Majestät wolle Sich bereit erklären, das erwähnte Recht nicht ohne Beirath katholischer Bischöfe zu üben, und die Bischöfe der Kirchenprovinz, welcher der erledigte Sitz angehört, dabei niemals zu übergehen."

Unstreitig ist dies wichtige Recht von dem persönlichen Verhältnisse abhängig, in welchem der katholische Landesfürst zur katholischen Kirche steht; denn einem nicht katholischen Landesfürsten ist es niemals und nirgends zuerkannt worden. Auch liegt es am Tage, daß es zu zweckmäßiger Uebung desselben von

großem Nutzen sei, sich des Rathes von Bischöfen zu bedienen, und daß die Bischöfe der Kirchenprovinz, wo das Bisthum erlediget ist, mit den zu beachtenden Verhältnissen in der Regel am besten bekannt seien. Euere Majestät dürften sich daher bewogen finden, dem Ausschusse der bischöflichen Versammlung in dieser Beziehung eine beruhigende Erklärung ertheilen zu lassen.

Ueber die Form, in welcher diese Ernennungen künftig zu geschehen haben, stellen sich nähere Bestimmungen als wünschenswerth dar. Dieß gilt auch von den Rechten, welche dem Landesfürsten in Betreff der Besetzung anderer kirchlichen Aemter und Pfründen zustehen. Euere Majestät dürften daher anzuordnen geruhen, daß über die Form, in welcher die landesfürstlichen Rechte in Betreff der Besetzung kirchlicher Aemter und Pfründen künftig geübt werden sollen, eine Verhandlung eingeleitet und in so weit es erforderlich ist, im Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle herbeigeführt werde.

Dieses Einvernehmen dürfte sich auch auf die Regelung des Einflusses zu erstrecken haben, welcher der Regierung Eurer Majestät gewahrt werden muß, um von geistlichen Aemtern und Pfründen, zu welchen nicht Euere Majestät ernennen, Männer ferne zu halten, deren Wirksamkeit der bürgerlichen Ordnung Gefahr drohen würde.

Ueber die Befähigung zu Domherrnstellen haben die versammelten Bischöfe erklärt: „Damit die Dom-Capitel ihrem Zwecke genügen, und ihre bevorzugte Stellung in würdiger Weise behaupten können, sei es nothwendig, die Bürgschaften für die vorzugsweise Befähigung ihrer Mitglieder nicht zu vermindern, sondern zu vermehren. Sie erkennen daher die Heilsamkeit der bestehenden Anordnung, in Folge derer zu Erlangung von Domhernstellen eine zehnjährige kirchliche Dienstleistung erforderlich ist, und versprechen die nöthigen Einleitungen zu treffen, um diese von der Staatsgewalt erlassene Bestimmung auf das kirchliche Gebiet zu übertragen." Der Regierung Euerer Majestät kann es nur wünschenswerth sein, daß eine Verfügung, durch welche man dem Verdienste und der Erfahrung den Vorzug zu sichern strebte, die kirchliche Anerkennung erhalte.

In demselben Geiste haben die versammelten Bischöfe sich dahin geäußert: „Die katholische Kirche sei stets von dem Grundsatze ausgegangen, daß bei Verleihung von kirchlichen Aemtern und Pfründen nur auf Frömmigkeit, Kenntnisse und Verdienste

Rücksicht zu nehmen sei; sie wünschen daher und werden dahin wirken, daß auch jene Domherrnstellen, zu deren Erlangung noch adeliche Abstammung gefordert wird, an den würdigsten ohne Rücksicht auf seine Geburt verliehen werden; doch solle dieß auf gesetzlichem Wege, und ohne Verletzung von bereits erworbenen Rechten geschehen."

Sie fügen hinzu: „Nicht nur um die Lücken auszufüllen, welche durch das allmählige Erlöschen der Domicellar-Canonicate in den Wahlcapiteln zu Salzburg und Olmütz entstehen werden, sondern auch um der Wahl größere Würde zu geben und den Zusammenhang der Bischöfe mit dem Metropolitan-Sitze fester zu knüpfen, stelle es sich als wünschenswerth dar, daß die Bischöfe der Kirchen-Provinzen Salzburg und Olmütz das Stimmrecht bei Erwählung des Metropoliten erhalten. Um die Wähler auf eine größere Zahl, — allenfalls auf fünfundzwanzig — zu bringen, würde es zweckmäßig sein, einer entsprechenden Zahl von Ehrendomherren das Wahlrecht zu verleihen."

Der Regierung Euerer Majestät kann es nur willkommen sein, wenn ein Grundsatz, an welchem sie bei Verleihung von Saatsämtern stets festhalten wird, auch in Bezug auf kirchliche Würden volle Geltung erlangt. Auch die Bestimmungen, welche die versammelten Bischöfe bei der Wahl der Erzbischöfe von Salzburg und Olmütz eingeführt zu sehen wünschen, erscheinen als vollkommen zweckmäßig.

Geruhen Euere Majestät allergnädigst zu genehmigen, daß den Bischöfen zur Durchführung dieser Bestimmungen die kräftigste Unterstützung der Regierung, in so weit sie dazu mitzuwirken berufen ist, zugesichert werde.

Das Kirchengesetz verordnet, daß zu Besetzung erledigter Pfarren ein Concurs ausgeschrieben, und die Befähigung der Bewerber durch dazu bestellte Examinatoren geprüft werde. Diese zweckmäßige Maßregel ward in Oesterreich von der politischen Gesetzgebung gänzlich in ihren Bereich gezogen.

Staatsverordnungen regelten die Art und Weise der Prüfung, so wie die Verbindlichkeit, sich derselben zu unterziehen, und die Zeit, für welche die mit Erfolg bestandene Prüfung Geltung hatte; vom Staate waren die Professoren der theologischen Lehranstalt als Examinatoren aufgestellt, nur der Examinator aus der Dogmatik blieb dem Bischofe zu freier Aus-

wahl überlassen, an die Landesregierung hatte man sich um Dispens von der Concursprüfung zu wenden.

Die versammelten Bischöfe haben das Recht, die Befähigung zur Uebung der Seelsorge zu beurtheilen, für die geistliche Gewalt in Anspruch genommen, und die Staatsgewalt kann ihr im Hinblick auf §. 2 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 dieses Recht nicht streitig machen. Allein auch für den Staat ist es von Wichtigkeit, daß die Befähigung von Männern, welche als Pfarrer wirken sollen, auf eine zweckmäßige Weise geprüft werde; die Regierung muß wünschen, daß in dieser Beziehung in den verschiedenen Diöcesen ein gleichmäßiger Vorgang beobachtet werde. Sie muß wissen, welche Bürgschaft für die Befähigung der Seelsorger durch die Einrichtung der Concursprüfung geboten ist, um beurtheilen zu können, in wie weit und unter welchen Bedingungen sie ihnen ihrerseits in Beziehung auf die Schule, das Armenwesen und die Ehe-Angelegenheiten Functionen übertragen kann, deren Verbindung mit dem geistlichen Amte für den Staat, wie für die Kirche wünschenswerth ist.

Die Regierung Euerer Majestät darf und muß daher das Verlangen stellen, daß die über die Concurs-Prüfungen zu erlassenden Verfügungen, bevor sie in Ausführung kommen, zu ihrer Kenntniß gebracht werden, damit sie das, was sie von ihrem Standpunkte aus wünschen muß, in Anregung bringen, und auf allfällige Schwierigkeiten aufmerksam machen könne. Die versammelten Bischöfe haben nicht verkannt, daß die für die Pfarr-Concurs-Prüfung bisher geltenden Anordnungen vieles Zweckmäßige enthalten, und daß es nothwendig sei, überall, wo nicht ausnahmsweise Verhältnisse eine Ausnahme begründen, ein übereinstimmendes Verfahren zu beobachten. Deßhalb haben sie sich über folgende Bestimmungen geeiniget:

„Die Pfarr-Concurs-Prüfung soll in jeder Diöcese jährlich zum wenigsten einmal und zwar mündlich und schriftlich vorgenommen werden."

„Gegenstände dieser Prüfung sind: 1. Dogmatik, 2. Erläuterung der heiligen Schrift nach der Vulgata, 3. Moral und Pastoral sammt Liturgik mit vorherrschend praktischer Richtung, 4. Kirchenrecht, 5. Vollständiger Entwurf und theilweise Ausarbeitung einer Predigt, 6. Mündlicher Vortrag, 7. Katechese."

„Zur Erlangung jedes Amtes selbstständiger Seelsorge ist erforderlich, daß der Bewerber die Pfarr-Concurs-Prüfung mit gutem Erfolge bestanden habe."

„In wie fern für Canonicate, mit welchen zwar die Verpflichtung zur Seelsorge, aber kein selbstständiges Seelsorgsamt verbunden ist, die Pfarr-Concurs-Prüfung nothwendig sei, bleibt dem Ermessen des Diöcesan-Bischofes überlassen."

„Zur Pfarr-Concurs-Prüfung sollen nur Solche zugelassen werden, welche seit wenigstens drei Jahren die Befugniß zur Verwaltung der Seelsorge erlangt haben."

„Die Concursprüfung hat in der Regel für sechs Jahre zu gelten, doch kann durch Provinzial-Concilium ein längerer oder kürzerer Zeitraum bestimmt werden."

„Nur die dienstthuenden oder emeritirten Professoren der Theologie, jene Doctoren der Theologie, welche zu Erlangung dieser Würde sich den strengen Prüfungen unterzogen, und solche Männer, welche sich in einem theologischen Fache als Schriftsteller ausgezeichnet haben, dürfen von Ablegung der Pfarr-Concurs-Prüfung dispensirt werden."

„Von Wiederholung derselben kann der Bischof auch Solche loszählen, welche als Seelsorger oder in anderer Weise ihre theologischen Kenntnisse hinreichend erprobt haben."

„Kein Bischof ist verbunden, die Pfarr-Concurs-Prüfung, welcher sich ein Bewerber in einer fremden Diöcese unterzogen hat, als für Pfründen seines Sprengels genügend anzuerkennen."

Diese Anordnungen enthalten nichts, wogegen die Regierung Einsprache erheben müßte; im Gegentheile genügen sie jedem Interesse, welches der Staat an der Einrichtung dieser Prüfung haben kann. Allein es liegt keine Bürgschaft vor, daß die gefaßten Beschlüsse von den Bischöfen und ihren Nachfolgern, als sie rechtlich verbindend angesehen werden. Mit Rücksicht auf dieses Verhältniß glaubt der treugehorsamste Ministerrath den ehrfurchtsvollen Antrag stellen zu sollen, Euere Majestät geruhen anzuordnen, daß die vollständige Durchführung der von den versammelten Bischöfen über die Pfarr-Concurs-Prüfung getroffenen Bestimmungen kein Hinderniß finde, unter dem Vorbehalte, daß dieselben nicht ohne mit der Regierung gepflogene Rücksprache abgeändert werden, und daß wo und in so weit als diese Beschlüsse nicht zur Richtschnur genommen werden,

bei der Pfarr-Concurs-Prüfung nach den bisherigen Anordnungen vorgegangen werde.

Von der Ansicht ausgehend, daß Alles, was auf den Staat Einfluß nehmen könne, der Verfügung des Staates unterstehe, erließ die Oesterreichische Gesetzgebung über den Gottesdienst der katholischen Kirche die genauesten Anordnungen, deren viele jedoch längst in Vergessenheit gerathen sind. Dagegen erklären die versammelten Bischöfe mit Berufung auf §. 2 der Grundrechte, daß sie fernerhin den Gottesdienst, und alles darauf bezügliche inner der Gränzen der allgemeinen Staatsgesetze selbstständig anordnen, und nur den Geist und die Gesetze der katholischen Kirche dabei zur Richtschnur nehmen werden. Der treugehorsamste Ministerrath muß den von den Bischöfen erhobenen Anspruch als begründet erkennen.

Allerdings ist es für die Regierung von Wichtigkeit, daß das Recht, den Gottesdienst zu ordnen, stets mit weiser Vorsicht geübt werde, um so mehr, da die Versammlungen, welche die Ausübung eines gesetzlich gestatteten Cultus zum ausschließlichen Zwecke haben, von den gesetzlichen Beschränkungen des Versammlungsrechtes entbunden sind. Auch hat die Staatsgewalt unstreitig wie das Recht, so die Pflicht, Fürsorge zu tragen, daß nicht unter dem Vorwande gottesdienstlicher Handlungen die Ruhe gestört, oder die Sicherheit gefährdet werde, und der treugehorsamste Ministerrath behält sich vor, zu diesem Zwecke Euerer Majestät gesetzliche Bestimmungen vorzuschlagen, welche sich auf den Gottesdienst aller Religionsgesellschaften zu beziehen haben werden. Aber die versammelten Bischöfe haben ausgesprochen, daß sie es sich zur Pflicht machen, Alles, was an der bestehenden Gottesdienstordnung zweckmäßig und heilsam ist, sorgsam aufrecht zu halten, und daß keine Abänderung ohne Zustimmung der Provinzial-Synode gemacht werden solle; sie haben ausgesprochen, daß sie in der veränderten Stellung der Gesetzgebung eine doppelte Aufforderung finden, jeder willkürlichen Neuerung und jedem Mißbrauche, welcher sich beim Gottesdienste einschleichen könnte, mit unermüdlicher Thätigkeit zu begegnen. Zwar kehrt auch hier die Schwierigkeit hinsichtlich der Geltung der Beschlüsse zurück. Dennoch glaubt der treugehorsamste Ministerrath in Berücksichtigung des der Kirche verbürgten Rechtes, die kirchlichen Angelegenheiten, zu welchen der Gottesdienst vor allem Andern gehört, selbstständig zu ordnen, darauf

einrathen zu sollen, Euere Majestät geruhen zu genehmigen, daß es jedem Bischofe freistehe, den Gottesdienst seiner Diöcese im Sinne der eben erwähnten, von den versammelten Bischöfen gefaßten Beschlüsse zu ordnen und zu leiten.

Die versammelten Bischöfe haben endlich auch die Bitte gestellt, „Daß die Regierung Euerer Majestät der Feier des Sonntages und der wenigen katholischen Feiertage ihren Schutz nicht entziehe, und wie bisher Alles, was die Heiligung dieser Tage stört, ferne halte.“

Der treugehorsamste Ministerrath erkennt die Nachtheile und Störungen, welche entstehen müßten, wenn dieser Gegenstand dem Bereiche polizeilicher Aufsicht gänzlich entzogen würde, und die Staatsgewalt in keiner Beziehung die Rücksichten, welche die Staatsbürger einander hinsichtlich der äußern Darstellung ihrer religiösen Ueberzeugung schuldig sind, durch ihr Einschreiten aufrecht halten wollte. Die eigenthümlichen Verhältnisse einzelner Kronländer bieten jedoch in dieser Beziehung Schwierigkeiten, welche es nothwendig machen, die genaue Reglung des Gegenstandes einem späteren Zeitpunkte vorzubehalten; Euere Majestät dürften sich jedoch bewogen finden, anzuordnen, daß indessen die Behörden angewiesen werden, auf Grundlage der bestehenden Gesetze darüber zu wachen, daß an Orten, wo die katholische Bevölkerung die Mehrzahl bildet, die Feier der Sonn- und Festtage nicht durch geräuschvolle Arbeiten oder durch öffentlichen Handelsbetrieb gestört werde.

Geruhen Euere Majestät den gestellten Anträgen die Allerhöchste Genehmigung zu ertheilen, und den ehrfurchtsvoll Unterzeichneten zu ermächtigen, die Eingaben der bischöflichen Versammlung in Gemäßheit der in diesem allerunterthänigsten Vortrage entwickelten Ansichten zu erledigen.

Wien, am 7. April 1850. Thun.

Auf diesen Vortrag erließ der Kaiser nachstehende zwei allerhöchste Verordnungen:

A.

Kaiserl. Verordnung vom 18. April 1850,

betreffend das Verhältniß der katholischen Kirche zur Staatsgewalt.

Zum Vollzug der durch §. 2 des Patentes vom 4. März 1849 der katholischen Kirche verbürgten Rechte, genehmige Ich

über Antrag Meines Ministers des Cultus und Unterrichtes und auf Einrathen Meines Ministerrathes für alle Kronländer Meines Reiches, für welche jenes Patent erflossen ist, nachstehende Bestimmungen:

§. 1. Sowohl den Bischöfen, als den ihnen unterstehenden Gläubigen steht es frei, sich in geistlichen Angelegenheiten an den Papst zu wenden, und die Entscheidungen und Anordnungen des Papstes zu empfangen, ohne dabei an eine vorläufige Zustimmung der weltlichen Behörden gebunden zu sein.

§. 2. Den katholischen Bischöfen steht es frei, über Gegenstände ihrer Amtsgewalt und innerhalb der Gränzen derselben an ihren Clerus und ihre Gemeinden ohne vorläufige Genehmigung der Staatsbehörde Ermahnungen und Anordnungen zu erlassen; sie haben jedoch von ihren Erlässen, in so ferne sie äußere Wirkungen nach sich ziehen, oder öffentlich kund gemacht werden sollen, gleichzeitig den Regierungsbehörden, in deren Bereich die Kundmachung erfolgen, oder die Anwendung geschehen soll, Abschriften mitzutheilen.

§. 3. Die Verordnungen, durch welche die Kirchengewalt bisher gehindert war, Kirchenstrafen, die auf bürgerliche Rechte keine Rückwirkung üben, zu verhängen, werden außer Kraft gesetzt.

§. 4. Der geistlichen Gewalt steht das Recht zu, Jene, welche die Kirchenämter nicht der übernommenen Verpflichtung gemäß verwalten, in der durch das Kirchengesetz bestimmten Form zu suspendiren oder abzusetzen, und sie der mit dem Amte verbundenen Einkünfte verlustig zu erklären.

§. 5. Zur Durchführung des Erkenntnisses kann die Mitwirkung der Staatsbehörden in Anspruch genommen werden, wenn denselben der ordnungsmäßige Vorgang der geistlichen Behörde durch Mittheilung der Untersuchungsacten nachgewiesen wird.

§. 6. Mit der Durchführung dieser Bestimmungen ist Mein Minister des Cultus und Unterrichtes beauftragt.

Meine Behörden sind anzuweisen, daß, wenn ein katholischer Geistlicher seine Stellung und die ihm in derselben für kirchliche Zwecke zustehenden Befugnisse zu anderen Zwecken in der Art mißbraucht, daß seine Entfernung vom Amte für nothwendig erkannt wird, sie sich deßhalb vorerst mit seinen kirchlichen Vorgesetzten ins Einvernehmen setzen.

Den Gerichtsbehörden ist zu verordnen, daß, wenn ein

katholischer Geistlicher wegen Verbrechen oder Vergehen verurtheilt wird, dem Bischofe die Verhandlungsacten auf sein Verlangen mitgetheilt werden.

In der Mir zustehenden Ernennung der Bischöfe erkenne Ich ein von Meinen erlauchten Vorfahren überkommenes Recht, welches Ich gewissenhaft zum Heile und zum Frommen der Kirche und des Reiches auszuüben gedenke. Um bei der Auswahl der Person das Beste der Kirche zu wahren, werde Ich stets geneigt sein, bei Besetzung von Bisthümern, wie dieß auch bisher in Uebung war, den Rath von Bischöfen, und namentlich von Bischöfen der Kirchenprovinz, in welcher das Bisthum erlediget ist, zu hören.

Ueber die bei Ausübung der landesfürstlichen Rechte in Betreff der Besetzung geistlicher Aemter und Pfründen zu beobachtende Form hat Mein Minister des Cultus und Unterrichtes Mir die geeigneten Anträge zu erstatten.

Zur Durchführung der von der Versammlung der Bischöfe in Betreff der Bedingung zur Erlangung von Domherrnstellen, der Domicellar-Canonicate, dann in Betreff der Wahl-Capitel zu Olmütz und Salzburg beschlossenen Maßregeln sind die Bischöfe, in so weit Meine Regierung dazu mitzuwirken berufen ist, kräftigst zu unterstützen.

Die vollständige Durchführung der von der Versammlung der Bischöfe über die Pfarr-Concurs-Prüfung getroffenen Bestimmungen soll, unter dem Vorbehalte, daß dieselben nicht ohne mit der Regierung gepflogene Rücksprache abgeändert werden, kein Hinderniß finden, jedoch soll dort, wo, und in so weit, als jene Beschlüsse nicht zur Richtschnur genommen werden, bei der Pfarr-Concurs-Prüfung nach den bisherigen Anordnungen vorgegangen werden.

Ich genehmige, daß es jedem Bischofe freistehen soll, den Gottesdienst in seiner Diöcese im Sinne der von der Versammlung der Bischöfe gefaßten Beschlüsse zu ordnen und zu leiten.

Meine Behörden sind anzuweisen, auf Grundlage der bestehenden Gesetze darüber zu wachen, daß an Orten, wo die katholische Bevölkerung die Mehrzahl bildet, die Feier der Sonn- und katholischen Festtage nicht durch geräuschvolle Arbeiten oder durch öffentlichen Handelsbetrieb gestört werde.

Im Uebrigen nehme Ich den Inhalt der Mir vorgelegten Eingaben der Versammlung der Bischöfe zur Kenntniß, und

ermächtige Meinen Minister des Cultus und Unterrichtes, solche in Gemäßheit der in diesem Vortrage entwickelten Ansichten zu erledigen. Ueber die noch unerledigten Fragen sind Mir die geeigneten Anträge mit thunlicher Beschleunigung zu erstatten, und insoferne ein Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle nothwendig ist, sind hiezu die nöthigen Vorbereitungen und Einleitungen zu treffen.

Dieses Einvernehmen wird sich auch auf die Regelung des Einflusses zu erstrecken haben, der Meiner Regierung gewahrt werden muß, um von geistlichen Aemtern und Pfründen im Allgemeinen Männer fern zu halten, welche die bürgerliche Ordnung gefährden könnten.

Wien am 18. April 1850.

Franz Joseph. m. p.

Thun. m. p.

B.

Kaiserl. Verordnung vom 23. April 1850,

betreffend das Verhältniß der Kirche zum öffentlichen Unterricht.

In Erwägung der §§. 2, 3 und 4 des Patentes vom 4. März 1849 genehmige Ich, nach dem Antrage Meines Ministers des Cultus und Unterrichtes und über Einrathen Meines Ministerrathes, für alle Kronländer, für welche jenes Patent erflossen ist, nachstehende Bestimmungen:

§. 1. Niemand kann an niederen oder höheren öffentlichen Lehranstalten als katholischer Religionslehrer oder Professor der Theologie wirken, ohne die Ermächtigung hiezu von dem Bischofe erhalten zu haben, in dessen Diöcese sich die Anstalt befindet.

§. 2. Der Bischof kann die Jemanden ertheilte Ermächtigung jederzeit wieder entziehen; die bloße Entziehung dieser Ermächtigung macht jedoch einen von der Regierung angestellten Lehrer nicht des ihm gesetzlich zustehenden Anspruches auf einen Ruhegehalt verlustig.

§. 3. Es bleibt Sache der Regierung, Männer, welche vom Bischofe die Ermächtigung zum Vortrage der Theologie erhalten haben, an den theologischen Facultäten zu Professoren zu ernennen, oder als Privatdocenten zuzulassen, und diese verwalten ihr Amt nach Maßgabe der akademischen Gesetze.

§. 4. Dem Bischofe steht es frei, seinen Alumnen die Vorträge, welche sie an der Universität zu besuchen haben, und deren Reihenfolge vorzuzeichnen, und sie darüber in seinem Seminarium prüfen zu lassen.

§. 5. Zu den strengen Prüfungen der Candidaten der theologischen Doctorswürde ernennt der Bischof die Hälfte der Prüfungs-Commissäre aus Männern, welche selbst den theologischen Doctorsgrad erlangt haben.

§. 6. Es kann Niemand die theologische Doktorswürde erlangen, der nicht vor dem Bischofe, oder dem von ihm Beauftragten, das tridentinische Glaubensbekenntniß abgelegt hat.

Mit der Durchführung dieser Bestimmungen ist Mein Minister des Cultus und Unterrichtes beauftragt.

Franz Joseph m. p.

Thun m. p.

Nach Emanirung dieser beiden kaiserl. Dekrete ließ endlich das k. k. Ministerium im Auftrag Sr. Majestät den hochw. Bischöfen nachstehende Eröffnung auf ihre Eingabe vom 30. Mai 1849 zugehen:

Die versammelten Bischöfe haben es für nöthig erachtet, sich in ihrer Zuschrift vom 30. Mai vorigen Jahres zuvörderst im Allgemeinen über die Stellung zu erklären, welche die katholische Kirche in Anspruch nimmt, und die Ueberzeugung ausgedrückt, daß die Regierung Seiner Majestät, während sie anderen Religionsgesellschaften neue Rechte verleihe, die alten, wohlerworbenen Rechte der katholischen Kirche anerkenne und zu beschützen bereit sei.

Sie werden in diesem Vertrauen sich nicht täuschen. Die Regierung Seiner Majestät ist von dem Grundsatze ausgegangen, daß die Ueberzeugungen, welche den Menschen mit einer höheren Welt verknüpfen, dem heiligsten Bereiche der Freiheit angehören, und enthielt sich auf dieselben auch nur mittelbar einzuwirken, unter der Voraussetzung, daß es sich um wahrhaft religiöse Ueberzeugungen, also um solche handle, welche den Pflichten, ohne deren Erfüllung ein wohlgeordnetes Staatsleben unmöglich ist, zur festen Stütze dienen. Deßwegen wurden die bürgerlichen und politischen Rechte von dem Religionsbekenntnisse un-

abhängig gemacht, und hinsichtlich der Rechte, welche der §. 2 des mehrerwähnten a. h. Patentes vom 4. März 1849 zusichert, alle gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften einander gleichgestellt.

Dadurch sind aber die besonderen Rechtsverhältnisse, welche sich zwischen Oesterreichs Herrschern und der katholischen Kirche seit Jahrhunderten entwickelt haben, weder aufgehoben noch in Frage gestellt. Auch wird die Regierung Sr. Majestät, während sie jeder Religionsgesellschaft die gesetzlich zugesicherte Freiheit gewährt, der Kirche, von welcher eine so große Mehrzahl der Staatsbürger für so wichtige, geistige Interessen Befriedigung erwartet, stets die sorgsamste Berücksichtigung zuwenden.

Die versammelten Bischöfe haben ferner den Zusatz, daß die Kirchen und Religionsgesellschaften wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen seien, zum Gegenstande einer Erläuterung gemacht, und sie beziehen ihn ganz im Sinne des Gesetzgebers auf die Erfüllung jener allgemeinen Bürgerpflichten, welche den Wirkungskreis der katholischen Kirche nicht beeinträchtigen, sondern vielmehr durch ihre Lehren und Ermahnungen geheiligt werden.

Im Uebrigen hat die Regierung Seiner Majestät niemals verkannt, daß die katholische Kirche auf dem festen Grunde der Ueberzeugung, daß sie nicht nur ihre Glaubens- und Sittenlehre, sondern auch die Grundzüge ihrer Verfassung durch göttliche Offenbarung empfangen habe, nicht wie andere Gesellschaften ihre eigenen Gesetze willkührlich ändern könne, und daß daher jede Staatsgewalt, die eine Verständigung über ihre Beziehungen zur katholischen Kirche wünscht, jene Gesetze anerkennen müsse.

Die versammelten Bischöfe gehen von der Voraussetzung aus, daß durch §. 2 der Grundrechte die Hemmnisse, welche ihrem Verkehr mit dem heiligen Stuhle bisher im Wege standen, vollkommen gehoben seien, und weder für sie, noch für die ihnen unterstehenden Gläubigen fernerhin eine Schwierigkeit obwalten werde, sich in geistlichen Dingen an den Papst zu wenden, oder die Entscheidungen und Anordnungen desselben zu empfangen.

Sie sprechen ferner die zuversichtliche Erwartung aus, daß in Folge der zugesicherten Selbstständigkeit der Kirchenverwaltung ihnen stets werde gestattet sein, über Gegenstände ihrer

Amtsgewalt an ihre Gemeinden ohne vorläufige Genehmigung der Staatsbehörden Ermahnungen und Anordnungen zu erlassen.

Die kaiserliche Regierung erkennt diese Anforderungen für wohlbegründet, und hält jedes Mißtrauen gegen den heiligen Stuhl und den katholischen Episkopat ihrer unwürdig.

Darum ist in der sub A*) anruhenden Verordnung vom 18. l. M. hinsichtlich des Verkehrs mit Rom festgesetzt worden:

„Sowohl den katholischen Bischöfen, als den ihnen unterstehenden Gläubigen steht es frei, sich in geistlichen Angelegenheiten an den Papst zu wenden, und die Entscheidungen und Anordnnngen des Papstes zu empfangen, ohne dabei an eine vorläufige Zustimmung der weltlichen Behörden gebunden zu sein."

Diese gesetzliche Bestimmung wird in dem Sinne, in welchem sie gegeben ward, und ohne kleinliche Verkümmerung durchgeführt werden; doch hält das Ministerium es für wünschenswerth, daß die hochwürdigsten Bischöfe aus eigener Wahl sich bestimmt fühlen, in Parteisachen sich wie bisher des zu Rom angestellten kaiserlichen Agenten zu bedienen.

Eine vieljährige Erfahrung hat für die Unzukömmlichkeiten, welche mit der Benützung von Privatagenten verbunden sind, hinreichende Beweise gegeben und die eigennützigen Berechnungen, deren dieselben sich nicht selten schuldig machen, bringen nicht nur den betreffenden Parteien Nachtheil, sondern veranlassen auch ungerechte Beschwerden wider den päpstlichen Stuhl.

Auch in Betreff des Verkehrs, welcher zwischen dem Bischofe und der ihm anvertrauten Diöcese zum Behufe der Oberleitung einzutreten hat, ist den Wünschen der hochwürdigsten Bischöfe entsprochen: denn Seine Majestät haben laut obiger Beilage zu verordnen geruht:

„Den katholischen Bischöfen steht es frei, über Gegenstände ihrer Amtsgewalt, und innerhalb der Gränzen derselben, an ihren Clerus und ihre Gemeinden ohne vorläufige Genehmigung der Staatsbehörde Ermahnungen und Anordnungen zu erlassen; sie haben jedoch von ihren Erlässen, insofern sie äußere Wirkungen nach sich ziehen, oder öffentlich kund gemacht werden sollen, gleichzeitig den Regierungsbehörden, in deren Bereich die Kundmachung erfolgen, oder die Anordnung geschehen soll, Abschriften mitzutheilen."

---

*) Siehe oben lit. A.

Provinzialconcilien und Diöcesansynoden zu halten, hat die österreichische Regierung niemals verboten.

Umsoweniger wird sie jetzt hindernd entgegentreten, daß sie unter den von den Kirchengesetzen vorgeschriebenen Bedingungen wieder abgehalten werden.

Jedoch erwartet die Regierung Seiner Majestät, daß ihr vorher die Bestimmungen, nach welchen sie einberufen werden sollen, werden bekannt gegeben, und daß die auf denselben beschlossenen Anordnungen, insofern sie äußere Wirkungen nach sich ziehen, oder öffentlich kundgemacht werden sollen, den Regierungsbehörden werden mitgetheilt werden.

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer Zuschrift vom 16. Juni v. J. erklärt, daß wenn die Lebensthätigkeit der Kirche sich kraftvoll erneuern soll, sie auch in Betreff der Gerichtsbarkeit wieder in Uebung ihres Rechtes eintreten müsse.

Die Regierung Seiner Majestät geht von dem Grundsatze aus, daß, gemäß §. 2 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849, über kirchliche Angelegenheiten von den kirchlichen Behörden, und nach Maßgabe der Kirchengesetze zu entscheiden sei.

Die hochwürdigsten Bischöfe deuten jedoch selbst auf die Nothwendigkeit hin, Einleitungen zu treffen, um über einige wichtige Punkte der geistlichen Gerichtsordnung nähere Bestimmungen zu erzielen, nachdem die Entwicklung des Gewohnheitsrechtes in ihren Diöcesen durch vieljährige Unterbrechung der geistlichen Gerichtsbarkeit gehemmt wurde.

Die Regierung darf sich der Erwartung hingeben, daß diese Einleitungen so schnell als es die Natur der Sache gestattet, werden getroffen und deren Ergebnisse ihr mitgetheilt werden.

Vorläufig muß sie jedoch für den Fall, daß die geistliche Behörde eine Unterstützung von Seite der Staatsgewalt anspricht, sich vorbehalten, in die Untersuchungsacten Einsicht zu nehmen und sich die Ueberzeugung zu verschaffen, daß der Vorgang den Kirchengesetzen, auf welche es dabei allein ankömmt, vollkommend entsprechend sei. Demgemäß sind über die geistliche Gerichtsbarkeit durch die §§. 3 bis 5 der Allerhöchsten Verordnung vom 18. l. M. nachstehende Bestimmungen getroffen worden:

„Die Gesetze und Verordnungen, welche der Kirchengewalt verwehrten, Kirchenstrafen, die auf bürgerliche Rechte keine Rückwirkung üben, zu verhängen, werden außer Kraft gesetzt.“

„Der geistlichen Gewalt steht das Recht zu, Jene, welche die Kirchenämter nicht der übernommenen Verpflichtung gemäß verwalten, in der durch das Kirchengesetz bestimmten Form zu suspendiren oder abzusetzen, und sie der mit dem Amte verbundenen Einkünfte verlustig zu erklären.“

„Zur Durchführung des Erkenntnisses kann die Mitwirkung der Staatsbehörden in Anspruch genommen werden, wenn denselben der ordnungsmäßige Vorgang der geistlichen Behörde durch Mittheilung der Untersuchungsacten nachgewiesen wird.“

Die versammelten Bischöfe haben im Geiste der Kirche, welche sie vertreten, es ausgesprochen, daß geistlicher Aemter und Pfründen nur Solche würdig seyen, welche geeignet sind, wie in jeder christlichen Tugend, so auch in Erfüllung der Pflichten gegen die bürgerliche Obrigkeit der christlichen Gemeinde mit Wort und Beispiel vorzuleuchten.

Die Regierung Seiner Majestät vertraut darauf, daß jeder Vorsteher der katholischen Kirche diesen Grundsatz sowohl bei Candidaten von geistlichen Aemtern, als auch bei schon angestellten Geistlichen durchführen und die Hand bieten werde, um Geistliche, welche ihren heiligen Wirkungskreis auf eine dem Staate gefährliche Weise mißbrauchen, unschädlich zu machen.

Durch jede Abweichung von dieser Regel geriethe die Staatsgewalt in eine traurige Collision zwischen der Pflicht, die ihr als Hüterin der Ordnung obliegt, und ihrem Wunsche, sogar den Schein eines Eingriffes in kirchliche Rechte zu vermeiden.

In der Hoffnung, daß es, wenn solche traurige Fälle sich ereignen, stets möglich sein werde, im Einverständnisse mit dem betreffenden Bischofe vorzugehen, haben Seine Majestät mit a. h. Entschließung vom 18. l. M. anzuordnen geruht, daß, wenn ein Geistlicher seine Stellung und die ihm in derselben für kirchliche Zwecke zustehenden Befugnisse zu anderen Zwecken in der Art mißbraucht, daß seine Entfernung vom Amte sich der Regierung als nothwendig darstellt, die weltlichen Behörden sich deshalb vorerst an seinen kirchlichen Vorgesetzten zu wenden haben. Es werden zu dem Ende die geeigneten Weisungen an die Behörden erlassen werden. Andererseits entspricht es der Gerechtigkeit, daß, wofern ein Geistlicher von den weltlichen Gerichten wegen Verbrechen oder Vergehen verurtheilt wird, der Bischof in die Möglichkeit versetzt werde, zum Behufe der Verhängung einer geistlichen Strafe sowohl den Thatbestand als

auch die Schuldbarkeit des Verbrechens selbstständig zu beurtheilen. Daß der Bischof zu dem Ende vor Vollzug der Strafe von der Verurtheilung in Kenntniß gesetzt werde, ist bereits durch die bestehenden Gesetze angeordnet. Auch die Mittheilung der Acten ist schon bisher nicht verweigert worden. Seine Majestät haben jedoch nunmehr anzuordnen geruht, daß den Gerichten ausdrücklich zur Pflicht gemacht werde, in solchen Fällen die Acten dem Bischofe auf sein Verlangen mitzutheilen.

In der Seiner Majestät zustehenden Ernennung der Bischöfe erkennen Allerhöchstdieselben ein von Ihren erlauchten Vorfahren überkommenes Recht, welches Sie gewissenhaft zum Heile und zum Frommen der Kirche und des Reiches auszuüben gedenken. Um bei der Auswahl der Person das Beste der Kirche zu wahren, werden Seine Majestät, wie dies auch bisher in Uebung war, sich stets geneigt finden, bei Besetzung von Bisthümern den Rath von Bischöfen, und namentlich von Bischöfen der Kirchenprovinz, in welcher das Bisthum erledigt ist, zu hören. Seine Majestät haben Allerhöchst Ihre Regierung beauftragt, den hochwürdigsten Bischöfen diese Erklärung zu ihrer Beruhigung zu ertheilen, und zugleich angeordnet, über die Form, in welcher die landesfürstlichen Rechte in Betreff der Besetzung geistlicher Aemter und Würden künftig geübt werden sollen, eine Verhandlung einzuleiten. Insofern es erforderlich ist, wird hierüber das Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle herbeigeführt werden.

Diesem Einvernehmen bleibt auch die Regelung des Einflusses vorbehalten, welcher der Regierung Seiner Majestät gewahrt werden muß, um von geistlichen Aemtern und Pfründen, zu welchen nicht Seine Majestät ernennt, Männer ferne zu halten, deren Wirksamkeit der bürgerlichen Ordnung Gefahr droht.

Der kaiserlichen Regierung kann es nur willkommen sein, wenn die Bedingungen zur Erlangung einer Domherrnstelle, durch welche man dem Verdienste und der Erfahrung den gebührenden Vorzug zu sichern strebte, die kirchliche Anerkennung erhalten. Sie sieht der baldigen Mittheilung entgegen, daß dies geschehen sei.

Daß bei Verleihung von Aemtern und Würden nur Befähigung und Verdienst in Anschlag gebracht werden dürfe, ist ein Grundsatz, an welchem die Regierung Seiner Majestät stets

festhalten wird. Die versammelten Bischöfe haben für nothwendig erkannt, daß auch im kirchlichen Bereiche jede Abweichung von dieser Regel ausgeschlossen werde, und beschlossen dahin zu wirken, daß das Erforderniß adeliger Geburt, welches noch für mehrere Domherrnstellen besteht, in so weit die in der Stiftung gesetzten und angenommenen Bedingungen es zulassen, aufgehoben, und das Institut der Domicellar-Domherrn dem Erlöschen entgegengeführt werde.

Die Regierung Seiner Majestät zollt ihren vollen Beifall; sie wünscht, daß die dazu nöthigen Einleitungen sobald als möglich getroffen werden, und wird denselben, in so weit sie dabei mitzuwirken hat, die kräftigste Unterstützung gewähren. Dasselbe gilt hinsichtlich der Bestimmungen, welche die versammelten Bischöfe bei den Wahlen der Erzbischöfe von Salzburg und Olmütz eingeführt zu sehen wünschten.

Die Wünsche der Bischöfe in Betreff der Betheiligung der Geistlichen an der von allen Staatsbürgern zu tragenden Last der Vorspannsleistung und Militär-Einquartirung, dann hinsichtlich der Befreiung der Candidaten des geistlichen Standes von der Militärpflicht werden gerechte Würdigung finden.

Die Regierung Seiner Majestät weiß, welche hohe Bedeutung die sittlich religiöse Bildung für die Gesellschaft habe, und wird die Rechte, welche der Kirche in dieser Beziehung zustehen, stets ehren und schützen. Sie erkennt es als Grundsatz an, daß Niemand an irgend einer für Katholiken bestimmten Unterrichtsanstalt als Lehrer der Religion oder der theologischen Wissenschaft wirken könne, ohne hiezu von dem Bischofe, in dessen Diöcese die Anstalt sich befindet, die Ermächtigung erhalten zu haben und daß es dem Bischofe jederzeit frei stehe, diese Ermächtigung wieder zurückzuziehen: Nur versteht es sich von selbst, daß dies nicht hinreichen kann, einen von der Regierung angestellten Lehrer des ihm gesetzlich zustehenden Anspruches auf einen Ruhegehalt ohne weitere Verhandlung verlustig zu machen.

Die versammelten Bischöfe haben in der Zuschrift vom 15. Juni erklärt, daß die Heranbildung der Candidaten des geistlichen Standes, und hiemit sowohl der Unterricht in der Theologie, als die Einrichtung und Leitung der geistlichen Seminarien unläugbar in den Bereich der kirchlichen Gewalt gehöre.

Was die geistlichen Seminarien betrifft, so haben die ver-

sammelten Bischöfe selbst anerkannt, daß die Staatsgewalt in dieser Hinsicht die Kirche bisher nicht beirrt, sondern vielmehr durch ihre Verordnungen unterstützt habe.

Auch in Zukunft wird kein Bischof gehindert sein, das geistliche Seminarium nach Vorschrift der Kirchengesetze zu leiten.

Die Errichtung von Knabenseminarien kann inner den Grenzen, welche §. 3. der allgemeinen Bürgerrechte vorzeichnet, keinem Anstande unterliegen.

Ueber den Unterricht in den theologischen Wissenschaften hat die bischöfliche Versammlung Beschlüsse gefaßt, welche sich nicht nur auf die Diöcesan-Lehranstalten, sondern auch auf die an den Universitäten bestehenden Facultäten der Theologie beziehen.

Bei Berücksichtigung derselben muß die kaiserliche Regierung zwischen den theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten und dem theologischen Facultätsstudium unterscheiden.

Insofern die mitgetheilten Beschlüsse die Diöcesan- und Klosterlehranstalten betreffen, erklärt das Ministerium seine volle Beistimmung, und es hätte bei Seiner Majestät sogleich die Auflassung der bisherigen, diese Gegenstände berührenden Anordnungen beantragt, wenn es dafür Bürgschaft hätte, daß diese Beschlüsse von den hochwürdigsten Bischöfen, welche sie gefaßt haben, für eine sie und ihre Nachfolger verpflichtende Richtschnur angesehen würden.

Es liegt nicht in der Absicht des Ministeriums, hinsichtlich der Einrichtung der theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten für den Staat eine die Bestimmungen des §. 3 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 überschreitende gesetzgebende Macht in Anspruch zu nehmen.

Doch einerseits ist es nicht wünschenswerth, daß dem einzelnen Bischofe in dieser Beziehung ein unbeschränkter Spielraum gelassen werde; andererseits hält das Ministerium die Staatsgewalt allerdings für berechtigt, in die dießfälligen Anordnungen der geistlichen Gewalt, bevor sie in Wirksamkeit treten, Einsicht zu nehmen, und sowohl ihre Wünsche auszudrücken, als auch auf etwa obwaltende Schwierigkeiten aufmerksam zu machen. Abgesehen davon, daß der Religionsfond, aus welchem die Diöcesanlehranstalten erhalten werden, bedeutender Zuschüsse aus dem Staatsvermögen bedarf, muß es auch von der Einrichtung der Diöcesan- und Klosterlehranstalten abhängen, in wie fern der an denselben erhaltene Unterricht für die Befähi-

gung zu Lehrämtern an Universitäten und Staatsgymnasien in Anschlag gebracht werden könne. Auch erfüllt der Geistliche durch Führung der Pfarrbücher, durch Leitung der Volksschule und des Armenwesens und durch Aufnahme der Einwilligung in die Ehe, in so weit dieselbe zur Begründung bürgerlicher Rechte nothwendig ist, solche Amtsobliegenheiten, bei welchen er zugleich als Beauftragter des Staates erscheint, und welche ihm nicht anvertraut werden könnten, wenn nicht der Staatsgewalt Bürgschaft geleistet würde für eine hinreichende Bildung sichernde Einrichtung der theologischen Anstalten.

Die Universitäten sind zur Erhaltung und Fortbildung der Wissenschaft bestimmt. Unstreitig sollen sie auch auf's Leben einwirken und deßhalb ist bei Einrichtung der verschiedenen Facultäten auf die practischen Zwecke, welchen die Wissenschaft dienen soll, sorgsam Rücksicht zu nehmen. Hiezu kömmt die Eigenthümlichkeit der theologischen Wissenschaft, welche ein durch höhere Vermittlung Gegebenes zu ihrem Gegenstande hat.

Die theologischen Facultäten würden daher nicht sein, was sie sein sollen, wenn sie außer Beziehung zur kirchlichen Autorität gesetzt würden. Aber diese Beziehung ist schon dadurch gewahrt, daß der Facultäts-Professor die kirchliche Ermächtigung zum Vortrage der Theologie von dem Bischofe der Diöcese zu erhalten hat und deßhalb auch an Universitäten für die theologische Wissenschaft weder ein Professor angestellt noch ein Privatdozent zugelassen werden kann, ohne daß die Regierung sich darüber mit dem Bischofe verständigt hat.

Die theologischen Facultäten sind ihrer Stellung und Aufgabe nach für keine einzelne Diöcese bestimmt; wenn sie sich Vertrauen zu erwerben wissen, so werden Geistliche aus einem weiteren Länderbereiche sich dort vereinigen, um jene höhere Bildung zu erlangen, welcher die Vertreter der religiösen Interessen so sehr bedürfen. Deßwegen kann aber auch dem Bischofe, in dessen Diöcese die Universität liegt, die Anstellung der Professoren an der theologischen Facultät nicht überlassen werden.

Dagegen kann der Bischof, an dessen Sitze sich eine theologische Facultät befindet, auf die wissenschaftliche Heranbildung seiner Geistlichkeit den Einfluß ansprechen, welchen andere Bischöfe zu üben haben.

Dazu würde jedoch nur erforderlich sein, daß jeder Bischof, an dessen Sitze sich eine theologische Facultät befindet, eine

Diöcesanlehranstalt habe, über welche er inner den Gränzen, welche durch die Beschlüsse der bischöflichen Versammlung oder durch die bestehenden Einrichtungen gezogen werden, frei verfügen könne. Zu wünschen bliebe nur, daß seine Wahl stets auf Männer falle, welche die nöthigen Eigenschaften besitzen, um von der Regierung zugleich als Professoren an der theologischen Facultät angestellt zu werden. Um die kirchliche Geltung der theologischen Doctorswürde sicher zu stellen, erscheint es zweckmäßig, daß der Bischof die Hälfte der Prüfungs-Commissäre ernenne, und daß Jeder, welcher zu dieser akademischen Würde befördert wird, das tridentinische Glaubensbekenntniß abzulegen hat.

Seine Majestät haben die Grundsätze, nach welchen das Ministerium die Einrichtung der theologischen Studien beurtheilt, gutgeheißen, und die sub B *) beiliegende allerhöchste Verordnung vom 23. l. M. enthält hierüber nachstehende Bestimmungen:

„Niemand kann an niederen oder höheren öffentlichen Lehranstalten als katholischer Religionslehrer oder Professor der Theologie wirken, ohne die Ermächtigung hiezu von dem Bischofe erhalten zu haben, in dessen Diöcese sich die Anstalt befindet."

„Der Bischof kann die Jemanden ertheilte Ermächtigung jederzeit wieder entziehen; die bloße Entziehung dieser Ermächtigung macht jedoch einen von der Regierung angestellten Lehrer nicht des ihm gesetzlich zustehenden Anspruches auf einen Ruhegehalt verlustig."

„Männer, welche vom Bischofe die Ermächtigung zum Vortrage der Theologie erhalten haben, an den theologischen Facultäten zu Professoren zu ernennen, oder als Privatdozenten zuzulassen, bleibt der Regierung vorbehalten."

„Sie verwalten ihr Lehramt nach Maßgabe der akademischen Gesetze."

„Dem Bischofe steht es frei, seinen Alumnen die Vorträge, welche sie an der Universität zu besuchen haben, und deren Reihenfolge vorzuzeichnen, und sie darüber in seinem Seminarium prüfen zu lassen."

„Zu den strengen Prüfungen der Candidaten der theolo-

*) Siehe oben lit. B.

gischen Doctorswürde ernennt der Bischof die Hälfte der Prüfungs-Commissäre aus Männern, welche selbst den theologischen Doctorsgrad erlangt haben."

„Es kann Niemand diese Würde erlangen, der nicht vor dem Bischofe das tridentinische Glaubensbekenntniß abgelegt hat."

Zugleich haben Seine Majestät anzuordnen geruht, daß die vollständige Durchführung der Beschlüsse, welche die versammelten Bischöfe über die Einrichtung der theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten gefaßt haben, kein Hinderniß finde; unter dem Vorbehalte, daß keine Abänderung ohne mit der Regierung gepflogene Rücksprache werde verfügt werden; daß aber, wo und insoweit Diöcesan- und Klosterlehranstalten diese Beschlüsse nicht zur Richtschnur nehmen, nach den bisherigen Bestimmungen vorzugehen sei.

Auch haben Seine Majestät genehmigt, daß, wo in Zukunft eine theologische Facultät bestehen wird, zugleich eine Diöcesananstalt eingerichtet werde, welche der Bischof unter den angegebenen Bedingungen leite.

Die Verbesserung der Gehalte, welche die versammelten Bischöfe für die Professoren der Diöcesan-Lehranstalten beantragt haben, ist unstreitig wünschenswerth; doch kann sie gleich allen Veränderungen, mit welchen eine Vermehrung der Ausgaben verbunden wäre, erst dann in nähere Erwägung gezogen werden, wenn die Verhandlungen über den Religionsfond geschlossen seyn werden. Was den von den hochwürdigsten Bischöfen ausgedrückten Wunsch anbelangt, daß zu Wien eine höhere kirchliche Bildungsanstalt unter dem leitenden Einflusse der Bischöfe bestehe, so unterliegt es keinem Zweifel, daß eine solche Anstalt bei einer zweckmäßigen Einrichtung sehr heilsam zu wirken vermöge. Ja sie ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein dringenderes Bedürfniß als bisher, weil die der Kirche gewährte größere Freiheit das Bedürfniß nach Priestern steigert, welche mit gründlicher Vorbildung für ihre besonderen Berufszweige eine allgemeine wissenschaftliche Ausbildung verbinden. Nachdem die Leitung einer solchen Anstalt als einer rein kirchlichen den Bischöfen zusteht, so sieht die Regierung Seiner Majestät baldigen Vorschlägen der hochwürdigsten Bischöfe in dieser wichtigen Angelegenheit entgegen.

In Betreff der mittleren Schulen haben die versammelten Bischöfe den Wunsch ausgesprochen, daß ihnen überlassen werde,

an denselben die Religionslehrer unter denselben Bedingungen zu bestellen, unter welchen für den Bischof die Anstellung der Professoren der Theologie beantragt wurde: Das Ministerium muß vorerst darauf aufmerksam machen, daß in Folge der Neugestaltung dieser Lehranstalten auch der an denselben wirkende Religionslehrer eine veränderte Stellung einnehmen wird. Wenn derselbe hinter den übrigen Gymnasiallehrern an Bildung und Kenntnissen zurückstünde, so würde dieß ihm in der Achtung der Schüler schaden, und daher auf den Erfolg seiner Vorträge nachtheilig einwirken. Darum ist zu wünschen, daß kein Priester als Religionslehrer an den Gymnasien angestellt werde, welcher sich nicht gleich andern Bewerbern um ein Gymnasiallehramt über seine allgemeine Bildung ausgewiesen habe. Aus demselben Grunde ist es zweckmäßig, daß der Religionslehrer ebenso, wie dieß von andern Gymnasiallehrern verlangt wird, fähig sei, wenigstens aus zwei verwandten Fächern Unterricht zu ertheilen; sein Einfluß und sein Ansehen wird dadurch gewahrt werden. Doch auch eine andere Rücksicht weiset darauf hin. Da die vollständigen Gymnasien künftig aus acht Jahrgängen bestehen, und der Religionslehrer zu Haltung der sonn- und festtäglichen Erbauungsreden verpflichtet bleibt, so ist es nicht wohl möglich, daß für die vollständigen Gymnasien ein einziger Religionslehrer ausreiche. Wenn aber deren zwei (der Eine für das Ober-, der Andere für das Untergymnasium) angestellt werden, so sind sie weniger als alle anderen Gymnasiallehrer beschäftigt, und können daher um so leichter zugleich für den Vortrag eines ihrem Berufsstudium naheliegenden Gegenstandes verwendet werden. Wenn der Religionslehrer zugleich auch ein anderes Lehramt verwalten, wenn er ferner auf die Leitung des Gymnasiums gleich den übrigen Lehrern Einfluß nehmen soll, so muß seine Anstellung Demjenigen vorbehalten bleiben, welcher die Anstalt erhält, und die Verantwortung für den Zustand derselben trägt; sie muß daher an Staatsgymnasien der Regierung zustehen.

Im Bereiche der kirchlichen Autorität liegt es aber, die Befähigung, in der Religion Unterricht zu geben, zu beurtheilen, und die Ermächtigung dazu zu verleihen. Auch verkennt die kaiserliche Regierung nicht, wie sehr es für den Zweck des Religionsunterrichtes wünschenswerth sey, daß Der, welcher ihn ertheilt, das volle Vertrauen seines Bischofes besitze. Allein es

wird, wenigstens in der nächsten Zukunft, nicht selten der Fall eintreten, daß der Bischof einen Mann, welcher mit voller Befähigung zum Religionslehrer auch die von dem Gymnasiallehramte geforderte Bildung verbindet, nicht zu finden vermag. In Erwägung dieser Umstände hat das Ministerium die allerhöchste Genehmigung erlangt, den Religionsunterricht in nachstehender Weise zu ordnen:

Wenn an einem Staatsgymnasium die Stelle eines katholischen Religionslehrers erledigt ist, so wird nach den von den versammelten Bischöfen angetragenen Bestimmungen eine Concursprüfung abgehalten und der geeignetste Bewerber der Landesschulbehörde von dem Bischofe unter Mittheilung der Prüfungsarbeiten namhaft gemacht. Wofern wider den Bezeichneten kein politisches Bedenken obwaltet, soll von dem Vorschlage des Bischofes in der Regel nicht abgewichen werden; nur für ausnahmsweise Verhältnisse muß es der Regierung vorbehalten bleiben, einen anderen von dem Bischofe als befähigt anerkannten Priester zu wählen. Die Eigenschaft, in welcher der von dem Bischofe Bezeichnete angestellt wird, hängt aber von seiner sonstigen Befähigung ab. Hat er sich der für die Gymnasiallehramts-Candidaten vorgeschriebenen Prüfung mit gutem Erfolge unterzogen, so wird er als wirklicher Gymnasiallehrer, hat er sich dieser Prüfung gar nicht oder mit unentsprechendem Erfolge unterzogen, so wird er nur als Supplent angestellt. An den übrigen mittleren Schulen, welche Staatsanstalten sind, wird die Anstellung der Religionslehrer in derselben Weise vor sich gehen.

Die versammelten Bischöfe haben den Wunsch ausgedrückt, daß auch an den philosophischen Facultäten die katholische Religion in entsprechender Weise vertreten und die Besetzung der dort zu errichtenden oder vielmehr beizubehaltenden Lehrkanzel dem Bischofe überlassen werde.

Die Regierung Seiner Majestät erkennt, daß in einer Zeit, wo auch die Wissenschaften nicht selten eine der Religion feindliche Richtung genommen haben, die katholische Kirche sich insbesondere berufen fühlen muß, auch an der philosophischen Facultät die Sache des Christenthums zu führen, seinen Zusammenhang mit den wahrhaften Errungenschaften der Wissenschaft nachzuweisen und Mißverständnisse und Vorurtheile zu berichtigen.

Durch die freiere Einrichtung des Universitätsstudiums, welche das Lehramt nicht zum ausschließenden Rechte angestellter

Professoren macht, ist zwar ohnehin Gelegenheit geboten, ihre Anschauungsweise wissenschaftlich geltend zu machen. Indessen steht zu besorgen, daß es der Kirche nicht leicht möglich seyn werde, diese Gelegenheit zu benützen, wenn nicht für den Unterhalt des dazu auserlesenen Mannes gesorgt würde. Andererseits kann der Zweck, welchen die hochwürdigsten Bischöfe im Auge haben, nur dann erreicht werden, wenn ein Mann von ganz ausgezeichneter Befähigung für diese Lehrvorträge verfügbar ist. So sehr es daher auch für wünschenswerth erkannt wird, solche Männer an philosophischen Facultäten wirken zu sehen, so erscheint es doch nicht dem Zwecke entsprechend, dafür eigene Lehrkanzeln förmlich zu systemisiren; doch wenn der Bischof einen Mann bezeichnet, welcher vorzüglich befähigt ist, die christliche Ueberzeugung auf dem Gebiete der Wissenschaft zu vertreten, so ist das Ministerium ermächtiget, demselben, wenn wider ihn kein anderweites Bedenken obwaltet, einen angemessenen Gehalt anzuweisen.

Da die Universitäten der Länder, um deren kirchliche Verhältnisse es sich handelt, sämmtlich für eine weit überwiegend katholische Bevölkerung bestimmt sind, so soll an denselben, in so weit dieß nicht schon der Fall ist, ein Prediger angestellt und die Auswahl desselben dem Bischofe überlassen werden. Ohne Zweifel wird die Auswahl stets in jenem Geiste geschehen, in welchem die versammelten Bischöfe erklärt haben: dem Bischofe werde es Pflicht sein, dieß Amt einem Priester zu übertragen, welcher mit gründlichen Kenntnissen ausgezeichnete Rednergaben verbindet, und in jeder Hinsicht befähigt ist, auf Jünglinge einen wohlthätigen und nachhaltigen Einfluß zu üben.

Das Recht, den Religionsunterricht in den katholischen Volksschulen zu besorgen, ist der Kirche durch §. 4 des allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 verbürgt worden. Die Regierung Seiner Majestät ist von der Ueberzeugung durchdrungen, daß dieser Unterricht, um wirksam zu sein, und den in der Volksschule vorherrschenden Zweck der Erziehung zu fördern, nicht von dem anderweitigen Unterrichte getrennt, und daß die Schule nicht zum Kampfplatze entgegengesetzter Lebensanschauungen werden darf. Dagegen erkennen die hochwürdigsten Bischöfe das Recht und das Interesse an, welches auch der Staat hat, leitend und überwachend auf die Volksschulen einzuwirken, und sie finden die Ansprüche, welche Kirche und

Staat auf die Schulen machen, in der bisherigen Schulverfassung billig berücksichtiget. Die Regierung Seiner Majestät fühlt die Verpflichtung auch auf dem Gebiete der Volksschule Verbesserungen anzustreben. Der innige Zusammenhang, in welchem das Volksschulwesen mit anderen Institutionen steht, die in gänzlicher Umgestaltung begriffen sind, macht es jedoch nothwendig, die Regelung dieses Gegenstandes, in so fern es sich dabei um theilweise Aenderung der bisherigen Einrichtung handelt, noch der weiteren Verhandlung vorzubehalten. Die Regierung Seiner Majestät beabsichtiget aber dabei keineswegs, den Einfluß, welchen die Kirche auf die Volksschulen bisher geübt hat, zu beschränken oder zu beeinträchtigen.

In Betreff der Pfarrconcursprüfung muß die kaiserliche Regierung sich auf denselben Standpunkt stellen, wie in Betreff der theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten. Sie nimmt keine gesetzgebende Macht in Anspruch, sie muß aber verlangen, daß in den darüber bestehenden Anordnungen nichts ohne mit ihr gepflogene Rücksprache geändert werde. Die Beschlüsse, welche die versammelten Bischöfe über die Pfarrconcursprüfung gefaßt haben, enthalten nichts, wogegen die Regierung Einsprache erheben müßte; vielmehr genügen sie jedem Interesse, welches der Staat an der Einrichtung dieser Prüfung haben kann. Seine Majestät haben daher anzuordnen geruht, daß die vollständige Durchführung derselben kein Hinderniß finde, unter dem Vorbehalte, daß an der getroffenen Einrichtung nichts ohne mit der Regierung gepflogene Rücksprache geändert werde; daß aber, wo und insoweit als diese Beschlüsse nicht zur Richtschnur genommen werden, bei der Pfarrconcursprüfung nach den bisherigen Anordnungen vorzugehen sei.

Das Recht der katholischen Kirche, den Gottesdienst und alles darauf Bezügliche inner den Gränzen der allgemeinen Staatsgesetze selbstständig anzuordnen, ist durch §. 2 der Grundrechte unzweideutig anerkannt. Allerdings ist es für die Regierung von Wichtigkeit, daß dieses Recht immer und überall mit der wünschenswerthen Vorsicht gehandhabt werde; umsomehr, da die Versammlungen, welche die Ausübung eines gesetzlich gestatteten Cultus zum ausschließlichen Zwecke haben, von den gesetzlichen Beschränkungen des Versammlungsrechtes entbunden sind. Auch hat die Staatsgewalt unstreitig wie das Recht so die Pflicht, Fürsorge zu tragen, daß nicht unter dem

Vorwande gottesdienstlicher Handlungen die Ruhe gestört, oder die Sicherheit gefährdet werde, und die kaiserliche Regierung muß sich vorbehalten, zu diesem Zwecke gesetzliche Bestimmungen zu erlassen. Aber die versammelten Bischöfe haben ausgesprochen, daß sie es sich zur Pflicht machen, Alles, was an der bestehenden Gottesdienstordnung zweckmäßig und heilsam ist, sorgsam aufrecht zu halten, und daß keine Abänderung ohne Zustimmung der Provinzialsynode gemacht werden solle; sie haben ausgesprochen, daß sie in der veränderten Stellung der Gesetzgebung eine doppelte Aufforderung finden, jeder willkürlichen Neuerung und jedem Mißbrauche, welcher sich beim Gottesdienste einschleichen könnte, mit unermüdlicher Thätigkeit zu begegnen. Auch diesen Beschlüssen fehlt es zwar an einer allgemein und bleibend bindenden Kraft. Gleichwohl nimmt die Regierung keinen Anstand zu erklären, daß es jedem Bischofe frei stehe, den Gottesdienst in seiner Diöcese im Sinne der von den versammelten Bischöfen gefaßten Beschlüsse zu ordnen und zu leiten.

Die versammelten Bischöfe haben in der Zuschrift vom 16. Juni v. J. das Ansuchen gestellt, die Regierung Seiner Majestät wolle der Feier des Sontags und der wenigen katholischen Festtage ihren Schutz nicht entziehen, und wie bisher Alles, was die Heiligung dieser Tage stört, ferne halten. Das Ministerium erkennt die Nachtheile und Störungen, welche zu besorgen stünden, wenn dieser Gegenstand dem Bereiche polizeilicher Aufsicht gänzlich entzogen würde.

Die eigenthümlichen Verhältnisse einzelner Kronländer bieten aber Schwierigkeiten, welche es nothwendig machen, die definitive Regelung dieses Gegenstandes einem spätern Zeitpunkte vorzubehalten. Inzwischen werden jedoch zufolge allerhöchster Entschließung vom 18. l. M. die Behörden angewiesen werden, auf Grundlage der bestehenden Gesetze darüber zu wachen, daß an Orten, wo die katholische Bevölkerung die Mehrzahl bildet, die Feier der Sonn- und Festtage nicht durch geräuschvolle Arbeiten oder durch öffentlichen Handelsbetrieb gestört werde.

Da die Zahl der katholischen Festtage für die österreichischen Länder auf Grundlage eines zwischen dem päpstlichen Stuhle und dem Landesfürsten gepflogenen Einvernehmens festgestellt wurde, so ergibt sich daraus von selbst, daß eine Vermehrung derselben ohne Zustimmung der Regierung nicht eintreten könne.

Die hochwürdigsten Bischöfe werden in diesen Mittheilungen

eine Bürgschaft finden, daß es der kaiserlichen Regierung Ernst ist, den Rechten der katholischen Kirche den gegebenen Zusicherungen gemäß volle Geltung zu gewähren, und die Vorsteher derselben in den Stand zu setzen, zur Belebung höherer Interessen und Bestrebungen ihre volle Wirksamkeit zu entwickeln. Die Gegenstände, über welche die Verhandlung noch nicht beendigt ist, werden mit möglichster Beschleunigung der Entscheidung entgegengeführt werden.



